مَنْظورِ روحی و واقِعِ اِنْسانی

شَیخ عیسی نورالدّین

تراث واحد

منظور روحى وواقع إنسانى

شيخ عيسى نور الدين

Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Perspectives spirituelles et faits humains

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

Spiritual Perspectives and Human Facts

www.onetradition.org

Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org

ISBN 978-3-908154-54-9

9 783908 154549

المحتويات

تَنْوِيهٌ	أ
الْجُزْءُ الْأَوَّلُ - الْفِكْرُ وَالْمَدَنِيَّةُ	١
الْبَابُ الْأَوَّلُ	٢
الْبَابُ الثَانِي	٩
الْبَابُ الثَالِثُ	١٧
الْجُزْءُ الثَّانِي - الْجَمَالُ وَالرَّمْزِيَّةُ فِي الْفَنِّ وَالْحَيَاةِ	٢٢
الْبَابُ الْأَوَّلُ	٢٣
الْبَابُ الثَانِي	٤٨
الْجُزْءُ الثَالِثُ - مَشَارِفُ الرُّوحِ	٥٥
الْبَابُ الْأَوَّلُ	٥٦
الْبَابُ الثَانِي	٨٣
الْبَابُ الثَالِثُ	٩٦
الْجُزْءُ الرَّابِعُ - عَنِ الْفِيدَانتَا	١١٥
الْبَابُ الْأَوَّلُ	١١٦
الْبَابُ الثَانِي	١٢٨
الْبَابُ الثَالِثُ	١٤٠
حواشى الْجُزْءِ الرَابع	١٥٢
الْجُزْءُ الْخَامِسُ - الْمَحَبَّةُ وَالْمَعرِفَةُ	١٥٧

الْبَابُ الْأَوَّلُ	١٥٨
الْبَابُ الثَانِي	١٦٦
الْبَابُ الثَالِثُ	١٧٩
الْبَابُ الرَّابِعُ	٢٠٤
حواشي الْجُزْءُ الْخَامِس	٢١٨
الْجُزْءُ الْسَادِسُ - الْفَضَائِلُ الرُّوحِيَّة	٢٢٠
الْبَابُ الْأَوَّلُ	٢٢١
الْبَابُ الثَانِي	٢٣٨
الْبَابُ الثَالِثُ	٢٤٤
الْبَابُ الرَّابِعُ	٢٦١
الْبَابُ الْخَامِسُ	٢٦٤
الْبَابُ الْسَادِسُ	٢٧٢

تَنْوِيهُ

تعمل ترجمات ’تراث واحد One Tradition‘ على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًّا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.
ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.
أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

الْفِكْرُ وَالْمَدَنِيَّةُ

الْبَابُ الْأَوَّلُ

إن المعرفة الميتافيزيقية أمر وتحققها فى العقل أمر آخر، وكل المعرفة التى يستطيع مخ الإنسان أن يستوعبها، أيًّا كانت قيمتها من المنظور الإنسانى، لا تساوى شيئا فى نظر الحق. أما المعرفة الميتافيزيقية فمثلها مثل بذرة ربانية فى القلب، لا يُمثل الفكر منها إلا بصيصا شاحبا، ويكمن سر التعقل المُلهَم والوحى والنبوة فى صيغة النور الربانى منعكسا على ظلام الإنسان، يهديه من المتناهى إلى اللامتناهى حتى يتواصل العارض والمطلق.

***

ورغم أن البرهان قد يكون مطلقًا إلا أنه لا يُقنع لمجرد تلك الصفة بل لأنه يُحقق فى العقل حقا بيِّنًا. ولا يُمكن البرهنة على أمر إلا على أساس معرفة وجودية، ولن يُحاول البرهنة على مجرد فراغ سوى تفكير اصطناعى مُنْبَتٍّ عن مبدئه المتعالى، فهو مثل البحث فى الزمن عن أصل الخلود.

ومن الخطل أن يرفض المرء 'برهانا على وجود الله تعالى' لمجرد جهله بالمعطيات الكامنة فيه والتى يعرفها من يدفع به. فالبرهان على المطلق قد يكون أسهل الأمور أو أصعبها بحسب الأحوال العقلية التى تسود.

***

وفى كل برهان عنصر يُعادله كى يفلت من حتمية المنطق، وقد يكون

إلهاما أو لطفا، ولكن ذلك العنصر حينئذ سيمثل كل شيء، فالبرهان المنطقي في مقام الإلهام ليس إلا تبلورا عرضيًّا للبصيرة intuition، ولا تُحصى صِيَغُه ولا تعدُّ بموجب تعقد الحقيقة.

***

ولا جدال في إمكان البرهان على أي حق كان، ولكن قبوله ليس ممكنا لكل العقول، وليس هناك ما هو أكثر اعتباطا من إنكار البراهين التراثية على وجود الله سبحانه، والتي يَصِحُّ كل منها في علاقته باحتياج إلى برهان منطقي بعينه، والتي تتزايد طرديًّا مع الجهل لا المعرفة، فالحكيم يرى في كل نجم وكل زهرة برهانًا ميتافيزيقيًّا على اللانهائي.

***

ويقوم ما يُدعى 'التقدمة اللاهوتية' في الأدب الشعائري على صياغة ما لم ير اللاهوتيون القدامى داعيا للتعبير عنه، أو على تجميد الأمور على مستوى فهم بعينه، ولم يكن من شأن المدرسية من حيث كانت تحديدا أن تولد ما لم يكن فهم الآباء اليونانيين منقوصا، وما الفلسفة الحديثة إلا نقص تراكمي في فهم المدرسية.

ويمكن قول أمر مشابه عن الإلحاد الذي يقتحم أبوابا مفتوحة سلفا حتى يفلت من الانتباه إلى عجزه الأصولي وفي هذه الحالة ليس الأمر مسألة 'حق أقل' أو عجز جدلي أشد بل هو الخطل لا كذب.

***

ويتملك 'الفكر' قومًا يميلون إلى العقلانية بحيث يرون المفاهيم لا

’الأشياء‘. ومن هنا جاء انتقادهم للمذاهب التراثية، فهم لا يرون الحقائق التى تعالجها هذه المذاهب ولا المسكوت عنه الذى جرى مجرى التسليم، وينتقدون باعتبار أنفسهم قضاة أيًّا كانت بشاعة عاداتهم العقلية، ويلجئون إلى التلاعب بالألفاظ فى عجزهم عن الإحاطة ’بالأشياء‘، وينكبون على مَوْضَعَة قصورهم بالتفلسف.

***

إن المذهب الميتافيزيقى تجسيد إنسانى لعقل الحق الكلى. والمنظومة الفلسفية محاولة عقلانية لإجابة أسئلة نضعها لأنفسنا، فأية فكرة لا تصبح ’مشكلة‘ فى سياق جهل مخصوص فحسب.

***

ولكى نصل إلى الحق علينا أن نوقظ ملكة التعقل المُلهَم فى أنفسنا، لا أن نكدح فى تفسير حقائق لا نراها فى الواقع بالعقل الاستدلالى وحده، ويبدأ معظم الفلاسفة فلسفتهم بعمًى مبدئى يتوهمون فى فضائه فرضياتهم وحساباتهم واستنتاجاتهم، وهى جميعا أمور لا وجود لها فى الميتافيزيقا البحتة، التى تقوم أساسا على التشاكل والرمزية فى آيات الوجود.

***

ولا تكتفى الفلسفة ’بطرح‘ ذاتها بما يتفق مع الاحتياجات المنطقية التى تحسب لها الحكمة عادة، ولكنها تسعى كذلك إلى إرساء تفسيرات شبه مطلقة للسببية فى انحرافها واصطناعها ودنيويتها، وتتخذ من قشورها مبادئ جوهرية للحق، فالفلسفة تُمَوْضِع ما كان ذاتيا، وتحط بالحق

إلى الهوة التى سقطت فيها. وهناك شيء من ذلك فى الفكر الإنسانى بموجب عدم التناسب بين المحتوى والوعاء، وبمدى نسبية ذلك الوعاء وعرضيته.

***

والحياة على الفكر هى الاستمرار فى إحلال مفهوم بآخر، فتهترئ المفاهيم فى الجدل بلا أية إمكانية لإحلالها بأفضل منها أو حتى فى مستواها. ولا أضل من قرض الحقيقة بقواطع العقل كما لو كانت الأفكار الحقة تنتقم ممن يقصِرُ ذاته على التفكير فيها فحسب، ومن كان وجوده مقصورا على الفكر ويسعى إلى معرفة كل شيء بعقله فسوف يستهلك احتمالات المعرفة ويسقط فى الخطل، إن لم يكن قد وقع فيه بالفعل، مثلما يتحول منحنى الدائرة من الصعود إلى الهبوط بشكل يفلت من الانتباه. وهنا تكمن مأساة الفلسفة رغم تنويعات معينة قد تكون خادعة.

إن الفكر الإنسانى منفتح على كل أنواع الميول والإلهامات، فالإنسان قادر على التفكير حتى فى الجيفة واللاشيئية.

***

وليس هناك معيار مشترك بين الحنكة العقلانية التى تتلاعب بالمفاهيم دون محاولة الوصول إلى نتيجة محددة ولا رغبة عندها فى ذلك، وبين العقلية التأملية التى قد تبدو صيغها 'ساذجة' قياسا إلى الحنكة التى تناقض البصيرة العقلية المُلهَمة intellectual intuition كما يناقض الشيطان الرب.

«الرِّيحُ تَهُبُّ حَيْثُ تَشَاءُ، وَتَسْمَعُ صَوْتَهَا، لٰكِنَّكَ لاَ تَعْلَمُ مِنْ أَيْنَ تَأْتِي وَلاَ إِلَى أَيْنَ تَذْهَبُ». (يوحنا ٣: ٨)

***

لقد انكب الإنسان الحديث على اقتناء المفاتيح دون أن يعرف كيف يفتح بابا. ويتردى الشكاك العتيد بين مفاهيم لا يشك فى قيمتها ولا كفاءتها، و'يصنّف' الأفكار على سطح العقل ولكنه لا 'يُحقق' أيًّا منها. وينهل من رفاهية اليأس الذى يُعبر عن تناقض تلك السلعة. ويتوهم أنه 'مجرِّبٌ' فى حين أنه لا يفعل إلا الهرب من التجارب التى تؤوده ولا طاقة لعقله على احتمالها، وخبرته خبرة طفل لسعته النار فأراد أن يمحو النار كلها من عالمه.

***

إن الفكر التأملى 'رؤية' وليس 'حركة' شأن الفكر الانفعالى، ويعتمد منطقه الظاهرى على رؤيته الباطنة. أما الفكر الانفعالى فهو فكر أعمى لا 'يَصِفُ' الواقع كما يُفهم مباشرةً، بل 'يبنى' مبررات عقلية قد تكون حقيقية فيما ندر، ولكنها 'تُقبل' ولا تُفهم.

وتعنى كلمة 'مفكر' أن العمليات الفردية التى يقوم بها تُعزى إلى معرفة فردية، وهذا أمر ذو مغزى. أما 'المتأمل' فقد يستنكف عن 'التفكير'، فالتأمل أمر مبدئى يعنى أن عمله فى جوهره وليس فى عملياته.

***

ولا تملك العقلانية أن تلعب دورا غير أن تكون السبب العرضى

للإلهام، وهو ما يحدث فجأة وليس له استمرار ولا اطراد بمجرد أن تتكيف العمليات العقلية بدورها ببصيرة عقلية مُلهَمة تجعل منها رمزا خالصا. فالحرارة التى تنتج عن حك خشبتين أو عن عدسة تجمع ضوء الشمس تشتعل منها النار فجأة عند استوائها على المعدل اللازم، وكذلك الحال عندما تستطيع العملية العقلية أن تكون سندا كافيا، فإن الإلهام يحقق ذاته فى هذا السند، وهكذا أيضا يستوعب الذكاء الإنسانى جوهره الكلى بفضل نوع من التبادلية بين الفكر والواقع. وتقف العقلانية على النقيض فى سعيها إلى الوصول إلى ما تراه سويًّا فى عملياتها المعرفية على مستواها، وتسعى إلى وضع 'حل' لحق ميتافيزيقى كما لو كان 'مشكلة'، أو تبحث عن الحقيقة فى نطاق الصياغات العقلية، وتنكر بدهيًّا إمكان وجود معرفة متاحة فيما وراء تلك الصياغات تفلت من قدرة اللغة على التعبير، وإلا انكب المرء على البحث عن كلمة تطابق ما تعنى تمام المطابقة! وينبع من تناقض المبادئ عجزٌ عن التعبير عن صور ذهنية تعمل سندا للبصيرة العقلية المُلهَمة، وعجزٌ عن إدراك أبعاد العقل المُلهَم والحق، أما سوء صياغة الأسئلة فليس من النور ولا هو يجتذبه، ثم إن إدراك الأبعاد الإلهامية يتحقق بصيغة مخصوصة وإن لم تكن كاملة. إن إجراءات العقلانية أشبه بامرئ يكدح لأن يجعل النقطة أصغر ما يُمكن، أو يسعى إلى الكمال المطلق فى مستوى الخلق، فى حين يُنكر أنه مستوى محكوم عليه بالنقص من ناحية، وبتعالى الكمال المطلق

من ناحية أخرى.

وليست الصياغة المذهبية محكمة بموجب أنها تطرح الحق اللانهائى بكامله على مستوى المنطق العقلى، فذلك يستحيل، ولكن لأنها تبنى صورة عقلية تنطوى على بصيص من ذلك الحق لمن أراد أن يتلقاه. وهذا هو السبب الذى تبدو المذاهب التراثية من جرائه 'ساذجة' من منظور الذين لا يفهمون أن السبب الكافى للحكمة ليس فى مستوى برهانها الصورى، وأنه ليس هناك معيار مشترك ولا تواصل بين الفكر والحق البحت الذى يتماهى مع الموجود جل شأنه، ويعانق الذين يتفكرون.

الْبَابُ الثَانِى

إن الفلسفة التى تنطلق لكى تكون منهاجا فحسب، وتطرح وسائل ذاتية لا غايات موضوعية، تناقض ذاتها، ففى الغايات تكمن مشروعية الوسائل، ومشروعية الإيمان لا تربو فى وسائلها 'البحثية' عن اعتقاد منطقى بنظرية أو أخرى. إن كل شىء يعتمد على البصيرة intuition وعلى العوامل التى تحفزها وليست موضوعا للجدل، والدفوع التى تطرحها سائر الأديان الرشيدة سوف تكون مُقنِعة تماما لو أن المرء وضع ذاته فى السياق الصحيح. وكل شىء معرَّض للتساؤل من خارج السياق الروحى، فكل مقولة عرضة للنقض من خارجها، وليس هناك ما يُمكن أن يكون صورة مطلقة جامعة مانعة. وتتخذ فلسفات المعرفة واقعيًا شكل الأديان، إلا أنها لا تملك أن تجيب على التساؤل عن مسوغ وجودها ذاته، ولا تُقَدِّرُ مدى ضرورة ذلك. فلماذا يتعين علينا أن نؤمن إيمانا مطلقا؟ وإذا كان المرء يعرف أو يعتقد أنه يعرف الوسائل التى تحققها، فلماذا لا يُحققها واقعيا؟ ولا يُجيب على هذه الأسئلة إلا الميتافيزيقا التراثية.

***

ولا شك أن هناك إشكاليات فلسفية معاصرة، ولكن ليس هناك احتياج منطقى فى زماننا لدحض فلسفات آبائنا، فإن أسس الروح الإنسانية لا تتغير بهذه السرعة بأفضل النوايا أو حتى بأسوئها، ونحن نتوجه بمقولاتنا هنا إلى ثوابت بعينها فى الذكاء دون أن يُمكن

التحسب لكل الدفوع الاصطناعية، التى يقفو بعضها أثر بعض، لفكر دائم التغير.

وهناك علاقة بين العقلانية والوجودية تشاكل العلاقة بين الطبيعية و'السريالية' فى الفن ولا تماهى معها، فالسريالية لا تُعقل إلا بموجب أخطاء الطبيعية، فهى أبعد عن الرمزية الحقة ببون شاسع حتى لو مثلت انحرافا عن الطبيعية، إلا أنه يُمكن من حيث المبدأ أن يتقارب عمل سريالى فى نقطة أو أخرى مع الفن الرمزى بشكل عرضى، مثلما تتقارب فلسفة تخيلية أو تجريبية مع الحكمة التراثية كما لو كان صدفة بلا قصد، وليس لهذه الحوادث قيمة فى الفلسفة ولا فى الفن، فليس هناك من فلسفة تحض على القداسة.

***

وليس هناك أسباب ميتافيزيقية ولا كونية تفسر تبلور التعقل المُلهَم فى حالات نادرة لإنسان لا صلة له بحكمة الوحى، لكن الاستثناء الذى قد يُثبت القاعدة لن يُشكل قاعدة على وجه اليقين. وعلى سبيل المثال، فالإلهام الذى تأسست عليه 'الظواهرية phenomenology' الألمانية حتما يظل متشظيا وإشكاليًّا وعقيما نتيجة غياب مبدإ الإلهام الموضوعى، فالحادث لا يملك أن يحل محل المطلق، ولن تحل المغامرات الفلسفية محل الحكمة الحقة. ولم يتمكن أحد فى الواقع من استنباط أى أمر من الظواهرية من وجهة نظر المعرفة المتكاملة الفعالة التى تعمل على النفس فتحولها.

إن البصيرة الحق لن تملك أن تقوم بوظيفة محددة المعالم فى صيغة فكر

فوضوى كالفلسفة الحديثة، ولا مناص من أن تظل محكوما عليها بأن تبقى مجرد لمحة لا أثر لها فى تاريخ منظومة إنسانية دون أن يدرك الإنسان أن المعرفة الحقة لا تاريخ لها.

***

وكل خطل مذهبى يجرُّ ثلما نفسيًّا فى أعقابه، فالإلحاد على سبيل المثال، يتلبس ببطولة أخلاقية، ويعجز عن تصور إيمان يخلو من التهافت والرغبات العاطفية، فالعاطفية تسوِّغُ أى شىءٍ، سواء أكان وجود الله سبحانه أم عكسه.

***

ومن أضلِّ الفرضيات تلك التى تدَّعى أن الإنسان لا يملك أن يخرج عن حدود الذاتية الإنسانية، فمن ذا الذى يستطيع أن يُعرِّفَ تلك الذاتية بما هى؟ فلو كانت الذاتية الإنسانية هى ما يفعل ذلك فليس هناك معرفة موضوعية فيستحيل التعريف، ولو كان هناك غير هذه الذاتية لكان من الخطل ادعاء أن الإنسان لا يملك أن يخرج عنها. ومن الواضح أن التعريف يصلح بموضوعيته فحسب، أى حينما يخلو من الأخطاء، ثم إن المرء لا يملك أن يحشر أقطار الكون فى مدار ذاتيته فى حين يُسلِّم بوجهة نظر تتجاوز تلك الذاتية ومن ثمَّ تُعرِّفها.

***

وليس منطلق الوجودية هو الوجود ذاته بل هو مفهوم مخصوص عن الوجود، فالنمل موجود ولكنه ليس وجوديا، وسوف يُقال

إن الوجود مؤكد يقينًا، فهل هذا اليقين أمر آخر غير الوجود؟ فاليقين موجود والوجود يقيني، ولو كان الوجود هو محتوى اليقين، فاليقين سابق على الوجود، ويكفي ذلك برهانا على خطل الفرضية المذكورة.

***

ودائما ما تختزل الوجودية السبب إلى نتيجةٍ، وتختزل المبدأ إلى تجلٍّ، وتختزل الحقيقة إلى واقعة، وليس الوجود عندها إلا حصيلة تلك الأشياء التي توجد، أو الأشياء التي توجد عضويا، ذلك أنها نائية عن فهم مقامات الوجود. ويرى ذلك المنظور أن عبقرية الإنسان ليست إلا مجمل أعماله، ونستنتج من ذلك منطقيًّا أن الذكاء هو مجمل الأفكار التي خطرت له ولا غير، ولا تترك هذه الطريقة في النظر مجالا لمفهوم الإمكان أو الاحتمال، فهي اختزال بلا هوادة لكل القيم، وخاصة كل ما تعلق منها بالأخلاق، وهكذا تفقد الدنيا تجانسها ولا يبقى منها إلا مجرد تفسُّخٍ لا يُعقل.

إنها حكمة طفل يتصور أن مملكة النبات ما هي إلا الثمرة التي يمسك بها.

***

وغالبا لا يربو الإنسان عن حيوان له عقل إنسان كما لو كان بالصدفة، فالبقرة واعية بوجودها بطريقتها وترعى الكلأ أينما شاءت، وليس من الصعب أن نقول مثل ذلك عن الإنسان، ولكن لم يحدث قبل الوجوديين أن بلغت الصفاقة بأحد أن يصف مفهومه عن وجوده

بالحكمة، ويتصور أن حريته تتجلى فى الاختيار بين التفاح والكمثرى.

***

ولكن هل الإنسان هو الذى 'يختار'؟ ومن إذن ذلك الإنسان الذى 'يختار'؟ وما هى حدوده؟ وأين يقع مركزه؟ وما هى القيمة الموضوعية لذلك التعريف إذا كان الإنسان هو من يُعَرِّفُ ذاته؟ ولماذ يفكر إذا لم يكن هناك قيمة موضوعية ولا معيار متعالٍ؟ وإذا كان يكفى أن يكون المرء إنسانا حتى يكون على صواب، فلماذا يسعى إلى شجب الخطايا الإنسانية؟

أما عن حرية الإنسان، فهل هو حرٌّ فى أن يجعل حاصل جمع اثنين واثنين غير أربعة؟ ولماذا 'اختار نفسه' ذلك الإنسان ولم يختر غيرها؟ ولماذا لم يختر دورا يكون فيه خلاف ما قُسِمَ له أن يكون؟

***

و'المنهج التاريخى' واحد من أوغل الانحرافات المحيرة لزماننا بنقده العاتى للنصوص واحتقاره المنظومى للمصادر التى تتصل بالخوارق أو حتى المصادفات الاستثنائية، وحين يُنكر المرء ما يفوق الطبيعة يتهور فى التمسك بالأمور التى يُضفى عليها معنى من عنده، أو ينشغل بعلم النفس عند مَن يلقى عنده قبولا.

ويُسَخِّرُ النقاد الذين يُنكرون الغيب منطقا اصطناعيًّا متقعِّرًا على الأمور التى تفلت من فهمهم، وتبدو الثوابت عندهم 'ساذجة' عندما يستبدلونها باللؤم البارد الذى يتغذى على الإنكار والتناقض.

***

ويُزيِّفُ المنظّرون ذوو الميول التى تتدانى عن الإنسانية حقيقتنا باختزالها إلى تلاعب اصطناعى بالبدائل الآلية التى تغلق على الإنسان فضاءً لا هواء فيه ولا بصر، ويفشلون تماما فى فهم أخلاقيات الدين وحياته الباطنة، ولا يتركون موضعا لتدخل ما يفوق الإنسان من إلهام. وتفترض تلك النظريات أن الأخلاقيات التراثية شىء من قبيل أخلاقياتهم اللاإنسانية التى تعمل آليًا كما لو كانت من خارج الله سبحانه، ويستبدلون الأحقاد التى هى أدنى بعصمة الذى هو خير ويعلو على الإنسان، ويحولون الدنيا إلى عالم قاتل من مسوخٍ شبه إنسانية.

ولا يكفى أن نؤمن بوجود الله عز وجل فحسب، بل لا بد أن نؤمن كذلك بوجود الشيطان، وقد دأب الشيطان فى أيامنا هذه على إحلال نفسانية زائفة محل المنطق، وإحلال منطق زائف محل النفسانية.

وحين ينكب المرء على تطبيق منهج الشك الأخلاقى تمتنع عليه المعايير العقلية، فلا مسوغ عنده للتوقف، فكل شىء يُفسَّر عنده بموجب ذائقته الأخلاقية، ودوما ما تسمح الأخلاقية البسيطة بأن يُبرهن صاحبها على سواد الأبيض أو على أن اثنين واثنين يُساويان خمسة. ولا شفاء من هذه العلة، إذ إنها تستثمر الوقائع بتواتر لا هوادة فيه، ووهمٍ يُثبِّت المرء على خَطلِه. والحق أن هذا النوع من الشك لا يجد صعوبة فى إضفاء النوايا الوهمية ذاتها على أية وقائع

مهما تنوعت، وتستبعد طبيعة النفسية الأخلاقية التفاسير الحقيقية، حيث إنها واقعة فى قهر قانون الشك ذاته الذى يجرُّ كل شىء معه إلى حضيض تلاشى اليقين.

ودائما ما تنمُّ الفرضيات النفسية عن مثالب مفترَضة اطرادًا مع زيفها.

***

وعندما يدَّعى الناس 'الموضوعية' فى زماننا فإنهم لا يفعلون أكثر من إحلال نوع من العاطفية بنوع آخر. والحق أن 'موضوعيتهم' ما هى إلا عاطفية ناعمة أشد وهمًا من 'الذاتية' الواضحة.

فالموضوعية الحقة لا تناقض بين السخونة والبرودة، ولكنها تتعالى على كليهما، كما يتعالى الغيب على النعمة الزائفة، ساخنة كانت أم باردة، وكما يتعالى الصمت على ضجة الهتافات العمياء.

ولا تربو 'الموضوعية' فى معظم الأذهان عن مجرد العجز عن تمييز الحق عن الزور وتمييز العدل عن الظلم، ويفسرون الغضب التلقائى لرجل صالح حيال الخطل بعدم 'الموضوعية'، وينسون أن الغضب معيار للحقيقة وعدم التحيز.

وتفضح 'الذاتية' العاطفية ذاتها حين تُصغِّر ما يخالفها[1] بالكراهية أكثر من الغضب، والحماس لأى جدل كان، والاندفاع فى الإدانة، والحمية فى دحض النظريات النفسية، أما العدالة فهى حيادية

١ لا يصح أن يختلط ذلك بالذاتية العضوية التى تستوعب الظواهر المحسوسة بشكل خاص، ولا بذاتية الوعى التى تستوعب الحقيقة.

بالضرورة ترضى باليقين الكافى وتستنكف المبالغة والتخمين، ويحملها الحق الذى تقوم عليه على الجدية وكرم الرعاية.

وتكمن أعظم مواطن الخطل فى اعتبار ما كان محتملا أمرًا مؤكدًا، واعتبار ما كان غير محتمل أمرًا مستحيلاً.

***

وتعتمد الحقيقة المذهبية على الذكاء التأملى والرشد التراثى والإلهام الربانى. أما الفلسفة الحديثة فلا ضامن لربانية الإلهام فيها، ولا شىء يجعل منها أمرا محتملا، حتى إن رد الفعل على الخطل قد يقع فى حبائل الخطل ذاته، أو هو بالحرى محكوم عليه بالوقوع فيه.

***

وقد يبدو مفكرو القرن التاسع عشر مثل كومت وشوبنهاور ومعاصريهم من المصورين وكتّاب المسرح كما لو أن الزمن قد عفا عليهم، لكن المتحدثون باسم الحكمة الخالدة، حتى لو كتبوا من ألفى عام مضت أو عاشوا فى آخر أصقاع الأرض، دائما ما يُحافظون على البكارة التى يصطبغ بها الحق الذى يُعبر عنه الذكاء. فالحكمة الحقيقية لا يُبليها الزمن كما لا يُبلى الفن الحقيقى، أما النسبية فتمحو الحقيقة حتى تقيم واقعا بيولوجيًا زائفا أعمى.

الْبَابُ الثَالِثُ

الرأس تفسد أولا Corruptio optimi pessima، فلم يحدث أن بلغت المؤسسات التراثية مثل الملكية ما بلغت من تهافت 'النوعية' فى القرون الأخيرة، لا فى ذاتها فحسب بل كذلك فى أيدى الناس كحقائق إنسانية، فلم يسبق للإنسان أن بلغ ذلك التهافت، ولم يسبق له بالتالى أن كان أحوج إلى هذه المؤسسات بعد أن تلاشت.

***

حين يتحدث الناس عن الحضارة civilization يتحمسون فى إبراز جوانب متشظية منها خيرا كانت أم شرا، وينسون أن الحضارة الصينية ليست مجرد تشويه أقدام النساء، وأن الحضارة الغربية ليست مجرد مستشفى فاخر ولا طريق مرصوف.

إن الحضارة عالم يقوم على توازنات تعويضية، وليس هناك منظومة معقدة دون شرور بعينها، ولا زالت الطبيعة قائمة تبرهن على ذلك.

***

إن وجود الجماعات ما هو إلا مبدأ للتكثف والتصلب، ومن هنا استحال اجتناب إهدار الحق المشروع فى المجتمع وتجاوز الحدود أمر فى الطبيعة الإنسانية خاصة حين يُعَبَّرُ عنه فى إطار جماعة، وفى هذه الحالة تصبح تجاوزات بعينها معتادة وطبيعية. وليس هناك جماعة حتى إن كانت دينية تخلو من بعض التجاوزات. ورفض مجتمع تراثى بحجة كبت التجاوزات يقترب من رفض النظام الاجتماعى القائم

بكامله، ثم إن كل الشواهد تدل على ترك الأفضل إلى الأسوإ، فحق المرء المعتزل فى الدفاع عن نفسه يُصبح أمرا عدوانيًّا للمجتمع. ويستحيل على الشريعة أن تتحول، فثوابت الطبيعة الإنسانية فحسب هى التى تعادلها بدرجة كافية لضمان استمرار الحياة الروحية.

ويعنى التسليم بمعايير عقلانية أن يختنق الذكاء بالتدريج. إلا أن المجتمع يمتلك الوقائع الطبيعية، لذا كان من الممكن أن يتحلى بخير نسبى وإن كان مشروطا، ويمكن أن يكون أداة سلبية لمشيئة ربانية، فصوت الناس هو صوت الله تعالى vox populi vox Die، شرط أن يتحدد أولا وبدهيًّا بهذه المشيئة، أى الشريعة، ولكنه لن يكون خيرا روحيًّا بمعنى مباشر، فالروح دوما تناهضه كما يُناهض العقل المُلهَم النفْسَ المنفعلة، وقد يُمكن للمجتمع أن يُصبح أداة للروح بشكل مختصر، ولكنه يُصبح أداة لكل ما تدنَّى فى الإنسان ما لم يسترشد بما تَسامَى، أى إنه مساوٍ للطبيعة الكمية العمياء وإن كان بريئا فى ذاته.

***

والميكنة بمعنى ظاهرى هى الشر الاجتماعى والسياسى الأنكى الذى أصاب الغرب، وهى التى تنطوى على أفدح الشرور التى يُعانى منها العالم اليوم، والماكينات مصنوعة من الحديد والنار وقوى غير ظاهرة. وليس هناك ما كان أشد خطلا من الحديث عن الاستخدام الحكيم للماكينات والخدمات التى تؤديها للروح الإنسانى، فطبيعة الماكينات أن تختزل الإنسانية إلى العبودية وتلتهمها تماما، ولا تترك فيها أثرا إنسانيًّا غير الحيوانية، ولا أثرا اجتماعيًّا يسمو عن الجمعية.

وقد خَلَفَ عصر الماكينة عصر الحديد، أو هو بالحرى قد عبر عنه بأقذع شكل ممكن، وصار الإنسان الذى اخترع الماكينة مخلوقا يُصاغُ من إنتاجها.

وهناك وبال آخر يُلازم ما سبق، ألا وهو ' الصحة hygiene'، وليست الصحة بالمعنى الطبيعى السوى للإنسان بل الصحة العدوانية التى لا تحدها حدود، والتى توفر آلافا من الضحايا للماكينات، وتحوِّل بنى الإنسان إلى سرب من الجراد.

ويسقط الإنسان الحديث ضحية كل الأمراض نتيجة سعيه إلى اجتنابها.

***

وتئولُ كل الحضارات الإنسانية إلى بوار بطرق شتى، فانهيار الشرق سلبى وانهيار الغرب إيجابى.

وكان خطأ الشرق الذى أدى إلى انهياره أنه لم يعد يُفكر، وكان خطأ الغرب كثرة التفكير وسوء طرائقه. فينام الشرقىُّ على الحقائق ويعيش الغربىُّ على الرذائل[٢].

***

ولا يمتاز الإنسان الغربى على الآخرين إلا بملكة الابتكار، وليس ذلك إلا انحرافا عن ملكة الإبداع التى يتساوى فيها الغرب والشرق،

٢ لا نقصد 'بالغربى' هنا المسيحية التراثية بل الحداثة فحسب، وسواء أطلق عليها صفة 'مسيحية' أم لا، كما أنها تُطلق كذلك على الشرقيين الذين تلوثوا بالمرض النفسى الذى يسمى 'التقدم'.

وقد مهد لها النزوع إلى مذهب الإنسانية ونتائجه، وقد برهن الغرب على عظمته فى الكاتدرائيات لا فى الماكينات ولا الاختراعات الأخرى التى تتغيا أهدافا أرضية.

وليس أدل على معيار القيمة الإنسانية إلا سلوك الإنسان حيال المطلق، ولا يستحق الإنسان الغربى امتيازا من هذا المنظور.

ولا ينبغى أن يختلط مفهوم مَلَكة الاختراع بالذكاء المُلهَم الخالص ولا بالنبل، ولا شك أن الشعوب الزنجية لم تنتج إنسانا على شاكلة دانتى ولا من بنى تاج محل، ولكنها أنتجت قديسين[3]، وهذا هو ما يهم من منظور الله تقدس وتعالى.

كما أننا يجب ألا نغفل عن حقيقة أن الشعوب التى اتصفت بحضارات 'التنوع' و'الدماغية' قد انصاعت للتهوين من شأن صيغ بعينها من الذكاء الذى لم يعتادوا عليه، فهناك ذكاء فى الإيقاعات الإفريقية أكثر من معظم الروايات النفسانية.

***

إن الحرية التى تَضْمَنُها الحضارات التراثية كيفية وواقعية، أما المفاهيم الكمية والمثالية عن الحرية فما هى إلا حرية الشر التى تطيح بكل الحريات.

***

ويبدأ الإحسان من حقيقة أن الجار ليس إلا أنا، حيث إن له أناه

[3] كما أنهم حتما أنتجوا محاربين عظماء ورجال دولة أكْفاء، ولكن غياب الأدبيات المكتوبة لم يتح لأسمائهم إلا أن تظل ذكريات 'محلية' أو أن تنسى تماما.

التى لا تختلف عند الله عن أناى، وأن ما وهبه الله سبحانه 'لغيرى' قد وهبه لى أيضا، وأن الجار أيضا قد خلق على صورة الرب، ويحمل فى ذاته إمكانات الحضور الربانى التى يجب أن تُجَلّى فيه، وأن الخير الذى نقدمه للجار يُطهرنا من الوهم الأنوى ويحررنا منه حينما نفعله ابتغاء وجه الله سبحانه.

وتبدأ الفلسفة الإنسانية التى قد تكون إلحادية أو غير ذلك من فكرة خاطئة عن أن رفاهة الإنسان الأرضية لها قيمة مطلقة، وأن الإنسان خيِّرٌ وليس هناك من كان شريرا بجبلَّته، وأنه ليس هناك قيم تنفصل عن الرفاهية الأرضية، وأن ما يعترض الفرد ورفاهيته لا يُمكن أن يكون خيرا. ولكن قد يجرى الإحسان الحقيقى على عكس مجرى المصالح المباشرة للناس ورفاهيتهم الأرضية.

***

ويقال أحيانا إن النقد 'عقيم' طالما لم يحتوِ على اقتراحات 'مفيدة constructive'، وهو بمثابة القول بأن المرء لا حق له فى تنبيه أحد إلى أنه يسير نحو هاوية، حيث إنه لم يستطع أن يدله على طريق آمن، أو مثل تحريم الحديث عن البقع الشمسية طالما عجزنا عن صنع شمس بلا بقع.

والحق أن كل حقيقة مفيدة، وليس ضارا ولا هدَّاما إلا الخطل، والدمار بداية للبناء، ولا يُمكن أن يقوم شىء إلا على أنقاض شىء آخر.

الْجُزْءُ الثَّانِى

الْجَمَالُ وَالرَّمْزِيَّةُ فِى الْفَنِّ وَالْحَيَاةِ

الْبَابُ الْأَوَّلُ

إن الجمال فى تدبير الوسائل الروحية إيجابى رحمانى، ويقف بمعنى ما على مشارف الزهد السلبى الصارم، إلا أن كلا منهما ينطوى على شىء من الآخر، فكلاهما منبثق عن الحق وعن التعبير عنه، وإن كان من وجهتى نظر.

ويُسوَّغ السعى إلى التقشف بأنه من قبيل الزهد، ولا يصح التزيدُ فيه حتى لا يصير نوعا من ثقافة القبح، فذلك بمثابة إنكار جانب من جوانب الحق. ولم يكن من شأن هذه المسألة أن تطرأ فى إطار ثقافة تراثية متكاملة حيث يكون القبح عرضا، إلا أنه قد صار فى العالم الحديث أشبه بالمعيار أو المبدإ، وانقلب الجمال إلى استثناء مخصوص إن لم يكن رفاهية، ولذا نضح الخلط الشائع بين القبح والبساطة.

ويتخذ تمييز الصور فى زماننا أهمية مخصوصة، إذ حاقت الأخطاء بكل الصور التى تحيط بنا ونعيش فى خِضَمِّها، وتكاد تسمم حساسيتنا وعقولنا بحقنها بلا مبالاة زائفة وتصلب وسطحية.

***

وليست الجماليات الحقة[٤] إلا علم الصور، وغايته ما كان موضوعيًّا وحقيقيًّا لا ما كان ذاتيا، وقد تأسس الفن التراثى بأكمله على الصور والإلهام، كما أن الشعور بالشكل يقوم على هذا التناظر، وقد يقوم

٤ نستخدم هذا الاصطلاح بمعناه المعاصر المعتاد لا بمعنى نظريات المعرفة الحسية.

بدور مهم فى التأمل العقلى، فسلامة التناسب أو قُل منطِقُهُ معيارٌ للحقيقة والوهم فى أى مجال يتضمن عناصر شكلية.

وليس انعكاس ما يتعالى على الصور فى الصورى هو ما لا شكل له، بل هو بالحرى الشكل التام، فإنه يتجسد فى الصور التى تصبح 'منطقية' و'سحَرِيَّة'، ويتجسد بالتالى فى الجمال[٥].

***

وتضع مذاهب الجمالية الدنيوية aesthecism فى جهلها الجمال aesthetics كما تفهمه المثالية العاطفية فوق الحق، وبذلك تنكشف للأخطاء على مستواها ذاته، وإذا كانت الجمالية هى ثقافة الجمال البلهاء أو هى 'الشعور بالجمال'، فإن ذلك لا يعنى أن الجمال هو الجمالية.

ولم يكن ذلك للقول بأن اختيار الإنسان محدود بين الجمالية والجمال، أو بتعبير آخر بين حب الجمال وعلم الجمال، فحب الجميل صفة موجودة بصرف النظر عن انحرافاتها العاطفية وأسسها العقلية.

والجمال هو انعكاس الرضوان الربانى، وحيث إن الله تعالى هو الحق فإن انعكاس رضوانه سبحانه سوف يكون مزيجا من السعادة والحق الذى يكمن فى كل أنواع الجمال.

***

٥ لذلك كان كل ما 'يتنزل من السماء' وكل نبى أفاتارا يتمتع بالجمال، وقد قيل عن البوذات إنهم يتمتعون بجمال فائق، لا من الناحية المذهبية فحسب، بل كذلك من ناحية 'الشكل' المباشر الذى يفوق الجمال الإنسانى، وقد كان اسم شونيامورتى بمعنى 'تجلى الغيب' يطلق على البوذا.

إن الأشكال تفرض تمثيلا 'شكليا' لحقيقة الروح أو وقائعها، فهندسة الرمز متجذّرة فى الجمال، والذى هو بدوره رمز بطريقته، والشكل الكامل هو الذى يتجسد فيه الحق فى حميّة التكوين الرمزى، وفى نقاء الأسلوب وذكائه.

***

وقد يُفضِّل ذو الحس الشكلى أو لا يُفضِّل بهاء معبد عظيم عن بساطة كوخ، ولكنه دوما سوف يُفضل الكوخ عن قصر سيئ الذوق.
ومحترفو الجماليات السطحيون سوف يُفضلون المعبد العظيم دائما، وربما فضلوا أيضا القصر سيئ الذوق عن الكوخ. وهذا هو كل الفارق بين الفئتين.

***

إن الجمال مرآة للسعادة والحق، وبدون عنصر 'السعادة' لا يبقى سوى مجرد الشكل، سواء أكان هندسيًا أم إيقاعيًا أم غير ذلك، وبدون عنصر 'الحق' لا يبقى سوى المتعة الذاتية الصرفة، أو هى الرفاهية لو أحببت، والجمال يتوسط بين الشكل المجرد والمتعة العشوائية العمياء، أو هو بالحرى يُدمجهما حتى يخلط الشكل بالمتعة ويخلط المتعة بالشكل.
والجمال تبلور لجانب من البهجة الكُلِّيَّة، وهو أمر محدود يُعبر عن أمر لا محدود.
والجمال بمعنى ما، هو دائما أكثر مما يُعطى، ولكنه فى معنى آخر يُعطى أكثر مما هو، وفى المعنى الأول يتوهج الجوهر بذاته، وفى المعنى الثانى يُوحى المظهر بالجوهر.

***

ويأنف الجمال أبدا من المضاهاة، فليس هناك جمال كامل أجمل من جمال كامل آخر، وقد يُفضل المرء أحدهما عن الآخر بموجب تعلق شخصى أو علاقة تكاملية، ولكن ليس من واقع الجماليات الصرفة. فالجمال الإنسانى على سبيل المثال يتجلى فى كل الأجناس الكبرى، إلا أن المرء قد يُفضِّل جمال جنسه عن جمال جنس آخر، كما أن التشاكلات الكُلِّيَّة بين أجناس الإنسان تبرهن أحيانا على أنها أقوى من الاختلافات العرقية.

والجمال الفنى موضوعى شأنه شأن كل أنواع الجمال، ولذا يُمكن تمييزه بالذكاء لا 'بالذوق' فحسب. والحق أن الذوق أمر مشروع، ولكن بقدر مشروعية الخصائص الإنسانية، أى إن تلك الخصائص تنم عن جوانب إيجابية لمعيار إنسانى. ويجب أن تستقى الأذواق المختلفة من الإحساس الصرف بالجمال، وأن يكون لها مشروعية بقدر ما يُمكن للعين أن ترى الأشياء، أما انحراف النظر والعمى فليسا بالتأكيد من طرق النظر، ولكنها مجرد أسقام فى حاسة البصر.

***

و'يدرك' المرء فى الجمال بشكل ظاهرى سلبى قابل ذلك الذى يجب أن 'يكونه' باطنيًا بشكل إيجابى فاعل. وحين يُحيط المرء نفسه بعبث فن منحرف فأنَّى له أن 'يرى' ما يجب أن 'يكونه'؟ فهو يُجازف بأن يكون ما 'يرى' ويتمثل الأخطاء التى توحى بها تلك الانحرافات التى

يعيش بينها.

ولا شك أن الشيطانية الحديثة تتجلى فى ظهورها واقتحامها الفجِّ للحس بصورها القبيحة وتستسلم العقول 'التجريدية' التى لا 'ترى' الصور التى تحيطها بسطحية مدهشة، وتنكر قيمة كل ما نادت به الحضارات التراثية، ويحسن بنا أن نتذكر أن الجماليات الروحية لبعض عظماء المتأملين تبرهن على أن حاسة الشعور بالجمال لها أولوية روحية خاصة حتى فى عالم من الصور الطبيعية.

***

وقد يبدو الجمال من منظور الزهد الأسرارى أمرًا دنيويًّا، إذ إن هذا المنظور يميل إلى أن يرى كل شىء بعين الإرادة، فيختلط الجمال بالشهوة، أما من منظور العقل المُلهَم فيرجع إلى طبيعة الأمور لا إلى ملائماتها، فإن الجمال بُعْد روحى، إذ إنه ظهور لقدرة الحق عز وجل ورضوانه. ولذا كان المتأمل لا يرى ولا يسمع فى الجمال إلا شيئا من الله سبحانه، ويتيح له هذا أن يتنصل من الظواهر. أما المنفعل فهو يرى الدنيا فى الجمال والإغراء، ويرى أناه التى تنأى به عن 'الضرورة' فى الجمال الطبيعى على الأقل، ولكن ليس فى الفن الشعائرى، لأن 'الضرورة' فى هذه الحالة تكبح الاحتياج إلى الجمال فى سياق التقوى والحمية وحضرة السماء.

ولا بد أن تحسب كل من وجهتى النظر المذكورتين لصدق الأخرى، فلا يسع منظور الثواب أن يمنع الحق من التجلى فى كل إنسان من حيث المبدأ، وهذا هو ما يُضفى على الفن الشعائرى قيمته الكُلِّيَّة.

ومنظور العقل المُلهَم بدوره لن يمنع كل الناس بما فيهم الأقوياء من أن يكونوا قابلين للفساد بطبيعتهم، ولا بد من التفرقة بين المتأمل والانفعالى من الناس، وكذلك بين الناس وبعضهم بعضًا بمدى عمق تأملهم وعنف أهوائهم.

وربما كان من المفيد أحيانا أن نشجب الجمال، إلا أن ذلك لن يعدو نوعا من الغضب المشروع.

***

وعلى الفن أن ينطوى على كل الصفات الإنسانية التى تُعد مادته الأولى، وعلى الصبغة الربانية للمثال الإنسانى المجرد عن الصفات بموجب وجودنا النفسانى. ويفصل الفن فى الحالة الأولى العمل الإنسانى عن الطبيعة رغم كونه تقليدا لها، إلا أنه يترجمها ويحولها بالقوانين الروحية والتقنية، وفى الحالة الثانية يتلقى الإنسان محتوًى مثاليًّا يُوجهه ويرفعه عن ذاته بالتناسب مع مسوِّغات حالنا الإنسانى. وهاتان الخاصيتان هما ما يُحدد الفن ويبرر وجوده.

***

وتستجيب أشكال الفن بخصائصها الكامنة لغرض نفعى صرف، والنفوذ الروحى بحاجة إلى مناخ شكلى يُناظره ويشاكله ليتمكن من التجلى، وبدونه لن يشع ولو دام وجوده. والحق أنه يشع فى نفوس الأولياء والقديسين رغم كل شىء، ولكن ليس كل الناس قديسين ولا أولياء، ولذا يُقام المحراب لتيسير ترددات الروح[٦].

٦ سوف يقال إن الملائكة يمكن أن تكون على طبيعتها فى إسطبل، لكن الإسطبل ليس كنيسة

والفن الشعائرى أداة للحضور الروحى، فهو مصنوع فى الآن ذاته للرب والملائكة والإنسان. أما الفن الدنيوى فهو مصنوع للإنسان فحسب، وهو خيانة للإنسان ذاته بموجب غاية وجوده. أما الفن الشعائرى فيعين الإنسان على أن يجد مركزه، وهو القشرة التى لُبُّها محبة الله تقدس وتعالى.

***

وينتمى الفن الشعائرى إلى مرتبة 'العزاء الحسى' إضافة إلى وظيفته فى 'الحفظ' و'الإيحاء' التى تتعلق بالجماعة، كما تتعلق بشكل أوثق بمتأملين يستلهمون رموزه ويذوقون جماله، وقد يعمل هذا العزاء على تقريب الإنسان من الله سبحانه بقدر ميله الذاتى، بغض النظر عن القيمة الموضوعية للأشكال.

ولو عنَّ لمتأمل أن ينصرف عن هذا الفن فى سعيه إلى الله جل جلاله فى الغيب، فعليه أن ينصرف كذلك عن فن الفردية الذى يُوحى بنعمة زائفة فى مقام أو آخر.

***

وإذا كان الإنسان المتدين فى العصور الوسطى قد استطاع أن يُصلى فى مناخ روحى متجانس وذكاء ملْهِمٍ، فإنه يستطيع الصلاة أمام حائط غفل، وأمامه اختيار بين اللغة الصادقة أبدا لحركة الفن الشعائرى وبين سكون الحجر، ومن حسن طالعه أن تنعدم الاختيارات الأخرى.

على طراز الباروك ولا هو كنيسة سريالية.

إن فى ذكائنا أمرًا يشتاق إلى الحياة فى سكينة، ويلتقى فيه الوعى واللاوعى فى نوع من النشاط القابل، وهذا هو العنصر الذى تتوجه إليه اللغة الرحبة السهلة للفن، ولغة الفن رحبة بموجب الرمزية الروحية لأشكالها ونبل أسلوبها، وهى سهلة بموجب الصيغ الجمالية المدرَكة، وحينما تُنتهك وظيفة الروح هذه بإصرار، وهى البصيرة التى تتوسط بين الطبيعى وما يفوق الطبيعة لتنتج ترددات شتى، يتمخض عنها نتائج جسيمة إن لم تُحِق بالفرد حاقت بكل أحداث الحضارة المعنية.

هل يرغب رضيع فى أن تغير أمه ملامحها كل يوم؟ وهل يرغب رجل فى تغيير نظام بيته كل يوم؟ والمحراب مثل يدى الأم الممدودتين ومثل حميمية المنزل، ولا بد للنفس والذكاء أن يهجعا إليه.

ولا يُثير الملل أكثر من الوهم بالأصالة الفردية الذى حُقن فى الناس منذ نعومة أظفارهم لاحترام 'العبقرية الاختراعية' بشكل مبالغ فيه.

***

إن الجمال المتعدد الأوجه للمحراب أشبه بتبلور الفيض الروحى فى غدير من البركة، وكما لو كانت قوة سماوية قد تلبست المادة التى تُصلِّب وتُقسِّم وتُبعثر، وحولتها إلى رذاذ من الأشكال الرقيقة فى سديم رمزى يُحيط بنا ويتخللنا من كل جانب، ويشاكل أثره الدعاء بالبركة، وهو مباشر ووجودى، ويذهب إلى ما وراء الفكر ويضم كياننا فى جوهره.

وقد تبدو أشكال مثل نُدَفِ الجليد وتبدو أخرى مثل الخمر تتبلور

سويًّا فى الفن الشعائرى، وليس ما يتجلى منه إلا المذهب والبركة، وهما هندسة السماء وموسيقاها.

***

إن اللوم على 'الطبيعية' لا يقتصر على مقدرتها على تقليد الطبيعة، ولكنه ينصب على التحيزات التى تقتَصِرُ على تقليد الطبيعة فحسب، وقد تتفق دقة تقليد الطبيعة مع فن تراثى مثل الفن الفرعونى فى مصر أو فنون الشرق الأقصى، حيث يكون الفن نتيجة موضوعية العقل المُلهَم الأصولى وليس الانفعالية الفارغة، والواقعية الروحية فى المشهد الطبيعى الصينى لا علاقة لها بالجماليات الدنيوية.
وليس من شأن الإجحاف بالتناسب أن يخلق فنا شعائريًّا بأكثر مما تؤدى إليه محاولة تصحيح عيوب الطبيعة، وقد احتقرت المسيحية الطبيعة كما بخست جوانب معينة من الذكاء، ولذا تبدّت طبيعية النحت القوطى المتأخر وخاصة فى النهضة لعيون الذين لم يفهموا القيمة الروحية فى فنون آوتون Auton وفازيلى Vaslay ومويساك Moissac كما لو كانت فائقة الروعة، وقد كان بإمكان الفن المسيحى أن يُدمج الرؤية الأعمق للطبيعة برمزيتها الروحية. والحق أن بعض الأعمال قد نجحت فى ذلك جزئيًّا على الأقل بمدى استغناء الرمزية عن التناسب[٧]، إلا أنه كان من الصعب على هذا الفن أن يُصالح بين كمال التقليد وكمال الرمز، وبفرض احتقار الجسد والطبيعة عموما

٧ ليس ذلك مرجعية لتشويه التناسبات التى يفرضها رسم المنظور على القباب البيزنطية وواجهات بعض الكاتدرائيات.

فى المنظور المسيحى.

***

و'الصدق' فى الفن لا يُمكن أن يُختزل إلى صدق الفنان فقط، ولكنه يكمن أولا وقبل كل شيء فى موضوعية الأشكال والألوان والمواد، وهكذا يُعد الفن الدنيوى الجاهل أشد 'كذبا' من نسخة صادقة لعمل قديم، فهى تنقل على أقل تقدير صدق العمل الأصلى الموضوعى، فى حين أن العمل المبتكَر لن ينقل إلا 'الصدق' النفسى فحسب، وبالتالى سوف يُفصح عن خطإ صاحبه. وسواء أكانت الذاتية فنية أم فلسفية، فإنها تفصح عن خطلها بمجرد أن تحقق، وليس ادعاؤها الصدق أو أية قيمة أخرى إلا اعترافا منها بوجود معيار موضوعى.

***

وقليل من التحيزات تبلغ من العقم والتناقض ما بلغه جنون الادعاء بالأصالة البحت، وطموح الإبداع الفنى الذى يبدأ من الصفر ويسعى إلى الخلق من عدم، ولو قدر له أن يكتمل فلن يكون إلا انحرافا سرياليا، وهى حال الشيطان Lucifer فى سقوطه حين يرى البهاء قد استحال إلى رعب. ويسعى الفنانون إلى اقتحامنا بأصناف من الأصالة المستحيلة، كما لو كان لهم الحق فى تلك التزيدات الفردية، فى حين أنهم معاصرونا وعلى شاكلتنا، ولو كانوا من أهل أتلانتيس أو من سكان كوكب آخر لصدقناهم من حيث المبدأ، ولكن حيث إنهم ينتمون إلى الثقافة الحديثة فنحن نعرفهم بما هم، ونعلم أن أصالتهم لا تعدو تجشؤات وفلسفات فردية زائفة.

ولو ابتغى المرء أن يستعيد الصِّلات القديمة للصدق لفَهِمَها ووجد فيها روحانية جديدة مشروعة أصيلة، والفن الذى يتغيا 'البحث' فحسب هو فن زائف على الدوام، فالفن القديم لم يبحث عن شىء أيًّا كان، ولو قدر له أن يتغير فإنه يتغير دوما بالإلهام لا بموجب سعى لا غاية له.

***

أما عن 'الصدق' الذى يدعيه بعض الفنانين فأمر فارغ المحتوى متعسف الوسائل، ذلك ما لم نكن نقصد 'بالصدق' حالة رد فعل نفسى على وقائع ليس لها أفق، وليس ذلك إلا انتهاكًا لغويًّا لم يتوان عن التفشى فى زماننا. والصدق الزائف الذى يدَّعيه 'المبُدعون' قد نشأ نتيجة تعقيدات وضغوط لم يكن الإنسان القديم يعرفها، بل كان ينشأ عنده من البراءة الأولانية أو من التلقائية الصحية للبرابرة. وقد يُمكن القول إنها الحقيقة المنحرفة، فهى نقيضة للصدق الموضوعى والحياء الطبيعى ومعقولية الفضيلة. أما الأمر الطبيعى فهو أن يسعى الإنسان إلى البحث عن مركزه فى إلهام يتجاوز ذاته، وفيما وراء عقمه كخاطئ مسكين، وسوف يدفعه ذلك إلى إجراء تصحيحات بلا توانٍ، وإلى تعديلٍ مستمرٍ فى ظاهر معيار واضح، أى تغيرات تعوِّضُ عن جهله وعدم كماله، فالفنان الطبيعى يزاول عمله لأنه يتحسب لعدم كماله، لا لأنه غير صادق، فالإنسان الطيب يُصحح ذاته كلما سنحت الظروف.

وعمل الفنان ليس تدريبا على التلقائية، فالموهبة أمر لا يكتسب

بالمران، ولكنه سعيٌ متواضعٌ سواء أكان بطريق التفانى والصبر أم بطريق الانطلاق الحر، فكمال الشكل والتعبير يكمن فى النماذج الأصلية التى يتميز إلهامها بالسماوية الربانية والجمعية الإنسانية معا. وهو أمر لا يجُبُّ الإلهام الفردى لكنه يُفسح له مجالا للحركة كما يضمن قيمته الروحية. ويمحو الفنان ذاته وينساها، ورُبَّ عبقرية تهب للخيال جناحا، ولكن عمله يظل قبل أى شيء آخر اتباعًا للنفس التى تتحول اتساقا مع مثال ربانى.

وتندر الأمور التى تحقق الدرامية الزائفة ذاتها، ويختل توازن مبادئها ونتائجها بشكل بائس، مثلما حدث فى الأخلاقية الغريبة لأولئك الذين يقومون 'ببحث' فنى فى نوع من الأديان التى برُدَ ذكاؤها واشتعل انفعالها فى آن.

***

ولا يصح أن نغفل عن أن الفن أحيانًا يبتعد عن النقاء والبساطة الإيديوجرافية، وهو أمر مشروع تماما وله رسالة لا ينحرف عنها، فكيف يُمكن إغفال العنصر الزخرفى فى الفن إذا كانت الطبيعة غاصة به فى كل أين؟ وهذه الرسالة هى نشر القيم الروحية، وسواء أكانت من قبيل الحقائق المنجية أم الصفات الكونية بما فيها الفضائل الإنسانية.

والفن الذى يتعمد الفردانية ويتأسس على أفكار العبقرية لا سبيل له إلى التعبير عن الأفكار المتعالية ولا الفضائل العميقة، ولا يظهر فيه إلا الوقائع الفردية. وقد يكون ذلك كيفيًا بطريق الصدفة ولكنه لن

يكون كذلك فى غيبة المثالات الربانية والمبادئ التراثية.
والفن فى أوسع مفاهيمه مهنة ترتبط بالجوهرية كوظيفة معيارية.

***

ويعبر الشعر بصدق عن جمال النفس، وقد لا يكون هناك نفع فى مقولة واضحة كهذه، إلا أن أيامنا هذه قد غصَّت بزيف تعريفات الفن، إما بعزو ما فى فن من الفنون إلى فن آخر وهو انتهاك واضح، وإما بصوغ تعريفات اعتباطية لفنٍّ أو لكل الفنون بإجمالها بناءً على تواريخ، كما لو كانت قيمة الفن تعتمد سلبا وإيجابا على ما إذا كان حديثا أم غابرا.

ويفتقر الشعر الحديث إلى الجمال والصدق، فيفتقر إلى الجمال لسبب واضح هو أن نفوس الشعراء، أو بالحرى من يَلُوكون ما احتل مكان الشعر، خالية منه وبعيدة عن إدراكه. ويفتقر إلى الصدق من واقع بحثهم المصطنع عن تعابير غير مألوفة تطيح بالتلقائية، ولم تعد المسألة مسألة شعر بل مجرد حليات باردة ميتة تصوغ جواهر زائفة، أو قد تدنو إلى فصاحة متقعرة على طرف نقيض مما كان جميلا صادقا. ولم تعد حوريات الإلهام تلهم شيئا حيث إنهم قد كفروا بهن سلفا، فآخر ما يُمكن أن يقبله إنسان اليوم هو أن يبدو ساذجا، فتتردد التوترات فى أنفسهم حتى تفرقهم فى شظايا[٨].

٨ تصحُّ الملحوظة ذاتها على الموسيقى المعاصرة، فهى لم تعد موسيقى بل شيئا آخر. والمثل المقابل للفنون 'السمعية' أو 'الترددية' هو العمارة التى تحاول أن تكون 'ديناميكية' أو حتى 'نباتية'.

وأيًّا ما كانت نزوة اللحظة، فليس من المنطق أن نقرض شعرا لاشعريا، فنُعرِّف الشعر بغيابه.

***

لقد عبر الشعراء الميتافيزيقيون والأسراريون مثل دانتى وبعض التروبادور والمتصوفون عن الحقائق الروحية من واقع جمال نفوسهم، وهى موهبة روحية لا منهاج. فليس بوسع أىٍّ من كان أن يصوغ الحقائق التى تعلو عن الإنسان العادى بصدق، وحتى لو كان الأمر مجرد صياغة رموز فى قصيدة، فلا زال الأمر محتاجا إلى شاعرٍ حتى ينجح فى التعبير دون خيانة مبدإ أو آخر، وبغض النظر عما يعتقده المرء حيال 'خمرية' عُمر بن الفارض أو رباعيات الخيام، فلا يُمكن إنكار شاعرية هذه الأعمال بما يُسوغ نوايا هذا الطرح، زد على ذلك أن اندماج الشعر والرمزية قد ورد كذلك فى الكتب المقدسة مثل 'نشيد الأنشاد'.

وقد قيل إن الحضارات الشرقية قد ماتت ولم تعد تنتج شعرا، وقد صدقوا بالمدى الذى يتبدى من ذلك، فخير لها أن تموت من أن تدّعى الحياة زيفا.

***

والعمارة والتصوير والنحت فنون سكونية موضوعية تعبر عن الأشكال قبل أى شىء آخر، وترجع عالميتها وكليتها إلى رمزيتها ذاتها.

أما الشعر والموسيقى والرقص فهى فنون حركية ذاتية، وهى التى

تعبر عن كنه الأشياء، وترجع عالميتها إلى الحقيقة الذاتية لها.

والموسيقى تُميز بين كنه الأمور بما هى فى حين يُميز الشعر بين درجات تجليها. ويمكن أن تعبر الموسيقى عن صفة 'النار' دون أن تحدد ما إذا كانت تتعلق بظهورها المنظور أم بوهج العاطفة أم باشتعال الحماسة، أم هى نار المحبة الصوفية، أم نار العالم ذات الجوهر الملائكى التى انبثقت منها كل هذه المعانى. والموسيقى تعبر عنها جميعا دفعة واحدة حين تعير صوتا لروح النار، ولذا كان البعض يسمع فيها صوت العاطفة ويسمع البعض الآخر صوت الوظيفة الروحية التى تناظرها ملائكية كانت أم شيطانية. وتستطيع الموسيقى توليف صيغ لا تحصى من الجواهر بطريق التنويعات الثانوية وخصائص اللحن والإيقاع. كما أن الإيقاع أوثق ضرورة من اللحن، حيث إنه يُمثل التجسد الذكورى المبدئى فى لغة الموسيقى، فى حين أن اللحن هو جوهرها الأنثوى المتوسِّع الذى لا يُكبَح.

وقد شُبِّه الجوهر الملائكى بجدول من الماء الرائق أو الخمر أو العسل أو النار، ويناظر ألحانا لا تُعدُّ ومصنفات لا تحصى.

***

والمبنى سواء أكان معبدا أم قصرا أم منزلا يُمثل الكون، أو يُمثل كونا مخصوصا لإنسان بعينه، ويتسق مع منظور تراثى بعينه، وهو إذن 'جسد أسرارى' لطبقة أو سلالة حسب الحال.

والملابس إما أن تُظهِر الوظيفة الروحية أو الاجتماعية، وتناقض العرى كما تناقض النفس الجسد، أو كما تناقض وظيفة الروح

الطبيعة الحيوانية، وحين تختلط الملابس بالعرى، كما فى حالة الهندوس مثلا، فإن العرى يبدو كما لو كان ملمحًا شعائريًّا.

***

والفنون البيزنطية والرومانيسكية والقوطية البدائية هى لاهوتيات تدعو إلى الله سبحانه أو 'تصوره' على مستوى معين.

أما الفن المسيحى الزائف الذى انطلق من الوثنية الجديدة للنهضة فهو يسعى إلى الدعوة إلى الإنسان فحسب، أو هو 'يحقق' ذلك الإنسان. وتختنق الأسرار التى يدعو إليها فى خضم السطحية والعجز، وتتبدى فيه حتما ميول الفردية وجهل النفاق. فكيف يُمكن أن تكون غير ذلك حين يكون هذا الفن وثنية محجبة لا تحسب للغة التأمل والعفة والجمال اللامادى لروح الإنجيل؟ وكيف يُمكن أن يُسمى المرء ذلك الفن 'شعائريا' حين يتجاهل الصبغة القدسية للصور الشعائرية، وينسى كذلك القواعد التراثية للحرفة ويتمسك بتبجيل النسخ الجسدانى والصور المبهرجة للطبيعة والمحظيات اللائى رسمهن الشواذ؟ وقد كان رسّامو الأيقونات فى الكنائس القديمة للمسيحية الشرقية حتى يومنا هذا يُطهِّرون أنفسهم بالصيام والصلاة والنوافل والوحى الذى تقدست به الصورة، فيضيفون بإلهامهم شيئا متواضعا إليها، ويحترمون الرمزية فى الأشكال والألوان، ويستشعرون بهجة إبداعهم لمثال ربانى، وقد بلغ بهم ذلك إلى كمال روحى وفنى لم تتمكن عبقرية فردية من بلوغه قط.

***

وقد استطاعت النهضة أن تحافظ على بعض خصائص الذكاء والعظمة، فى حين لم يستطع طراز الباروك أن يُعبر عن شيء ذى بال، اللهم إلا الإفلاس الروحى والفراغ ومبالغات زمنه البائس التى يُحاول أن يملأ بها فراغه.

وقد اتسم النحت القوطى المتأخر بالغباء البرجوازى، وكانت النهضة فى موقف قوى يسمح لها أن تواجهه بالفن الذكى النبيل، مثل أعمال دوناتللو وتشيلليني، ولكنه كان فى مجمله أهون خبثا من الفن الدنيوى الانفعالى للنهضة.

ولا شك أن مظاهر سوء الذوق والعجز جلية فى كل أين، لكن التراث يُعادلها ويختزل شواردها إلى الحد الأدنى الذى يكون دوما فى نطاق الاحتمال.

***

وأول ما يُواجه المرء فى عمل تراثى هو الذكاء الذى تدهش تراكيبه وقوة إيحائه التى تحيط بالوجود وتسمو عليه.

وقد كان بعض فنانى النهضة عظماء من الناحية الإنسانية، إلا أن عظمتهم تضاءلت أمام جلال المقدسات، لأن العبقرية كانت محجبة فى الفن الشعائرى ويهيمن عليها الذكاء اللاشخصى الواسع الأفق. فكل فن شعائرى يتضوع بعطر اللانهائية، أو قل يتوهج بصبغة المطلق، وينضبط فيه الفن الفردى مندمجا مع الوظيفة الإبداعية للتراث ككل، ولا بديل لذلك ولا سابق عليه فى حدود قدرة الإنسان.

وتتلألأ كيسة سان تشابيل كالياقوت والزمرد[9]. وقد يتصور المرء أنها نابتة من أُقحوانة أو من زهرة جنسيانا.

***

ولم تستطع المسيحية اللاتينية أن تمحو تماما وثنية الماضى الغابر، فبعد أن كُبِحَتْ تلك الوثنية طوال قرون بفضل الأعمال الروحية والفنية للعصور الوسطى تفجَّرت مرة أخرى لتتبدى بشكل أشد فجاجة وكثافة، لتنتقم بتدمير التعبير الطبيعى للعبقرية المسيحية على المستوى الروحى والفنى معا[10] إضافة إلى أمور على مستويات أخرى.

وتمثلت النهضة فى إمبريالية البرجوازية ورجال المال، وكانت هى الإلحاد الكامن فى الصور على مستوى الشكل.

***

وينطوى الفن الهندوسى على حركة ثقيلة مثل حركة البحر، وعلى روح العذرية الفياضة، وعلى الفخامة والحسية والإيقاع، ويرتبط بالرقص ارتباطا وثيقا كما لو كانت جذوره فى رقصة كونية مقدسة. والفن التاميلى أقرب إلى التثاقل والسكونية من الفن الآرى فى شمال الهند، والفن الإسلامى تجريدى، إلا أنه كذلك شاعرى وأنيق، وربما كان الفن المغربى أقرب إلى الذكورة من الفن التركى

٩ صمم بيير دى مونتيرو هذه الرائعة من التراث، وأضفى عليها مسحة من السكينة العلوية والبهجة والشفافية.

١٠ نشير هنا إلى التطور الكامل الذى وصل إليه طراز النهضة كما تبدى عند مايكل آنجلو وتيتسيان وكورّدجيو لا فى فن القرن الرابع عشر الذى تميز بالعذرية والرقة ولا زال مسيحيا على كل حال.

والفارسى، إلا أن الفنين الأخيرين قد تميزا بالتنوع على سبيل التعويض. والفن الصينى ثرى وقوى ويحفل بالأسرار وما لا يُمكن توقعه، والطراز اليابانى يُمثل الميل إلى الوعى والأناقة. والفن التبتى يكاد يتوسط بين الفن الهندوسى والفن الصينى، ويتصف بالثقل والشجن، وأحيانا بالخشونة والوحشية، أما طراز بورما وسيام فهو رقيق وحيوى وقيِّم.

ويجمع الفن الإسلامى بين بذخ الزخارف النباتية وصرامة البللورات التجريدية، ويجمع المحراب الأرابيسك بين الحديقة ونُدَفِ الجليد، ويرجع توليف الصفات إلى القرآن ذاته الذى تكمن هندسة الأفكار فيه وراء وهج الألفاظ.

وإذا جاز القول بأن فكرة التوحيد قد هيمنت على الإسلام، فإن فيه جانبًا يُمثل بساطة الصحراء وتوهجها وزهدها، يُقابله المرح البللورى للزخارف، ولا يعدو مهد العرب مشهدا للصحارى والواحات.

ويشف الفن الإسلامى عن الكيفية التى يعكس بها الفن الطبيعة بمفهومها الواسع فى إبداع صيَغٍ شتى دون نسخ منتجاتها.

***

وغالبا ما يُنسى فن الأزياء حين تُصَنَّفُ الفنون رغم أنه يقوم بدور تكاد عظمته تناهز العمارة، وليس هناك حضارات أنتجت قمما كاملة الأوصاف فى كافة فنونها، وقد كان من نصيب العبقرية العربية المنتسجة من الذكورة والزهد أن تنتج زيًّا رجوليًّا فائق النبل والذكاء

فى حين أهملت ملابس النساء، فالإسلام يُحرِّم سفور مفاتن 'الأنثى الخالدة' كما يفعل الزى الهندوسى، وقد أنتجت العبقرية الهندوسية التى تبجل 'الزوجة الأم' زيًّا نسائيًّا فائق الجمال والنبل والأنوثة. أما أزياء الهنود الحمر فهى أقلها شهرة وأثراها تعبيرا بأهدابها المرسلة وزخارفها الرمزية الأولانية، ويتجلى فيها الرجل فى الصورة الشمسية للبطل، وتتجلى الأنثى فى كرم تواضع وظيفتها اللاشخصية.

وقد يتضمن فن الأزياء فى كل حضارة صورا مختلفة شتى فى المكان والزمان، إلا أن الروح تظل واحدة رغم أنها لا تصل دائما إلى قمة الفهم والتعبير المباشر.

***

ولكل رمز جانبان، أولهما مدى انعكاس الوظيفة الربانية بحيث تكون سببا كافيا للرمزية، والثانى هو الصيغة التى يتجلى بها، فحين نقول 'أنوثة' فلا حاجة بنا إلى اعتبار كل صيغ التعبير عن المبدإ الأنثوى، فليس مناط الرمز هو الجنس ولا العرق ولا الفرد بل الأنوثة فحسب. وقل مثل ذلك فى كل رمزية، فحينما ت رمز الشمس إلى المحتوى وهو النور والحرارة وإلى مركزيتها وعصمتها بالقياس إلى الكواكب، فهى ترمز من ناحية أخرى إلى صيغة التجلى، أى مادتها وكثافتها وحدودها الفراغية. ومن الواضح أن فضائل الشمس هى التى تتجلى فيها أبعاد ربانية، ولكن ليس محدوديتها.

ويكفى هذا التجلى من حيث إن الرمز ليس إلا ما يرمز إليه من

واقع، والواقع محدود بالمستوى الوجودى الذى 'يتجسد' فيه. ولا بد أن يكون الأمر هكذا، فليس هناك ما يخرج مطلقا عن حدود الله جل جلاله، وإلا لكان هناك 'محدود مطلق' و'ناقص مطلق' و'مطلق غير الله سبحانه'، وهو افتراض عبثى من الناحية الميتافيزيقية. والقول بأن 'الشمس هى الله'، خطل فى معناه الذى يدل كذلك على أن 'الله هو الشمس'، ولكن من الخطل كذلك القول بأن الشمس ما هى إلا جرم ملتهب مضىء فحسب ولا شىء آخر مطلقا، فذلك انقطاع عن الغاية الربانية. ومن التزيُّدِ أن نحشر فى تعريف الرمزية تحفظات قد تتغيا حمد التعالى المطلق للمبدإ الربانى، إلا أنها غريبة عن التأمل العقلى المُلهَم فى الآيات والأشياء.

وعدا ذلك فهناك التشبيهات والاستعارات والكنايات البسيطة، وهى أشباه رموز، أى صور لسوء الاختيار، وليست الصورة التى لا تماس مع الجوهر إلا تشبيها لا رمزا.

***

وحينما نتحدث عن الصور بمعناها الواسع فلا بد من المرور على الألوان، وهى تنتمى إلى مقام 'الصور'، فى حين تظل صفات مستقلة فيما تعلق بالصور الملموسة. والأديان صور متباعدة ولكنها متشاكلة، فلا تشاكل بلا تباعد، ولكنها تنطوى كذلك على صور ثانوية تابعة للرمزية البصرية ذاتها، والتى يُمكن أن توصف بأنها 'ألوان الروح'، فالانفعالى الصدامى 'أحمر'، والصادق 'أبيض'، والمرِح 'أصفر'، والغامض 'أسود'. والألوان لها بالطبع معان شتى بحسب درجات

الواقعية ونوعية الأشياء المرئية، ولنتناول الألوان بطبائعها ذاتها، فالأحمر يتميز بالحدَّة والعنف، والأزرق بالعمق والطيبة[١١]. وقد تتوه العيون فى الأزرق وليس فى الأحمر الذى يتوهج حيالنا مثل حائط من نار، والأصفر يتميز بالتوهج والعمق معا فى صيغة 'الضوء' كما يتسم بصفة 'متعالية' عندما يُقارن بالألوان 'الثقيلة' كما لو كان خروجا من اللونية إلى البياض. وحين يندمج الأصفر مع الأزرق يُضفى على التأمل المتعلق بهذا اللون صبغة 'الأمل' وبهجة الخلاص والتحرر من استسلام التأمل، ويجمع الأزرق و'يستبطن'، ويُبهج الأصفر و'يخلِّص'، والأحمر عدوانى فعال ظاهر الأثر، والأزرق عميق مضياف يُحيل المرء إلى باطنه، والأصفر يُحرر وينتشر فى كل أين، وعندما يندمج 'الأزرق' باستبطانه مع 'الأصفر' فى ابتهاجه، يكون الأمل 'الأخضر' فى المستقبل نقيض الانفعال 'الأحمر' الذى يعيش فى الحاضر، كما أنه يُناقضه من حيث الاستبطان والبهجة.

أما عن الألوان الثانوية، فالبنفسجى لون 'ثقيل' يجمع بين لونين ثقيلين، أحدهما حارٌّ والآخر بارد، والبرتقالى شديد الحرارة بموجب تكونه من لونين حارّين، أحدهما ثقيل والآخر خفيف، والأخضر متوسط الثقل والحرارة بموجب تكونه من لونين

١١ فالسماء زرقاء وكذلك عباءة العذراء عليها السلام Mater misericodiae، والمسيح عليه السلام يتوشح بالأحمر والأبيض، أى الحياة والقداسة، أو المحبة والطهارة، وتميز بعض المدارس الفيشنوية بين الحب 'الأحمر' والحب 'الأزرق' بموجب فاعلية الأول وانفعالية الثانى.

أحدهما ثقيل والآخر خفيف وأحدهما بارد والآخر ساخن، وهو المزيج الوحيد السعيد بين الألوان الممتزجة. وتتباين العناصر المندمجة فى البنفسجى، وتتشابه العناصر المندمجة فى البرتقالى، فى حين يُوحِّد الأخضر النقائض التى تنتمى إلى مقامات مختلفة لا يجوز أن تتصارع، ولذلك يتجلى فيه التوازن، فى حين أن البنفسجى يُعبر عن زيادة الثقل والرهق والكآبة، ويعبر البرتقالى عن زيادة الحرارة وانطلاق بهجة الرغبة لا إلى البهجة الشفافة للأصفر، فلو كان البرتقالى فتنة وإغراءً فالبنفسجى يكون ندما، ويكون الأخضر رحمة وعفوًا، ويحتل الأخضر قمة ثالوث الألوان الثانوية التى تُحَرِّرُ النفس، ويحتل الأصفر هذا المقام فى ثالوث الألوان الأولية.

ويدمج الأخضر لونين نقيضين بطريقتين مختلفتين، فيلتف بغموض يُضفى عليه 'دهشة' و'غرابة'، ويكمن سرُّه فيهما، فى حين أن نقيضه الأحمر لحظى بسيط فردى لا ينقسم، والأخضر هو الأمل والوعد والتفاؤل والبشرى، وفيه شىء من المفاجأة والمرح، وليس فيه عنف حركة الأحمر، ولا انغلاق الاستبطان اللامحدود للأزرق، ولا بساطة بهجة الأصفر.

ويمثل الأحمر لحظة الحاضر، فى حين يُمثل الأخضر الدوام باحتوائه على بعدى الماضى والمستقبل، فالأزرق يُمثل الماضى والأصفر يُمثل المستقبل، ونراهما فى الفضاء كسماء زرقاء ومركز مشع أصفر، يتجلى للعين فيحرر النفس، ويطرح بعدا جديدا للانهائية السماء التى

تتجلى فيها الشمس.

والتباين بين الأحمر والأخضر بمثابة تناقض مباشر. أما التباين بين الأزرق والأصفر فقد تألف بموجب علاقتها التكاملية. ونجد على المنوال ذاته التباين متسقا بين الأزرق والأحمر ثم بين الأحمر والأصفر. والحالة الأولى ناتجة عن حرارة أحدهما وبرودة الآخر، وفى الحالة الثانية لأن أحدهما ثقيل والآخر خفيف. ويمثل التباين بين الأزرق والأحمر وقارا ملكياً ينطوى على الحزم والكرم، ويمثل التباين بين الأحمر والأصفر مرحا غامرا ينطوى على المتعة والسعادة. أما اجتماع الأحمر والأخضر فيمثل تباينا متنافرا، ولكنه على المستوى الروحى يُمثل المحبة والعرفان، وهما واقعيًا متنافران كسلوك، ولكنهما ينصهران معا فى مصدرهما المتعالى وهو الأبيض. أما اجتماع الأزرق والأصفر فهو تكامل مباشر فى الأخضر، وهو خليط وليس اتحادا، أما اجتماع الأبيض والأسود فيمثل ما 'فوق الألوان' وما لا لون له. وهما نقيضان مثل النور والظلام، أو مثل الوجود واللاشيئية. ويعارض الأبيض الأحمر عندما يُمثلان الطهر والهوى، ويعارض الأحمر الأسود عندما يُمثلان الحياة والموت، وكذلك يرمز الأحمر والأخضر إلى الحياة الأرضية والبعث.

وقد يُعبر الأخضر والأحمر عن معنى خبيث فى تناقضهما العنيف مع الأبيض، حيث يصطبغ الانفعال بالأحمر ويصطبغ الاستهتار بالأخضر السام. ويمكن أن يُعبر الأصفر والأسود عن المعنى

ذاته، حيث يُناقض الأصفر الأزرق كما يُناقض الإغراء فردوسا زائفا[١٢] يُناقض سكينة التقوى، وينكر الأسود الأبيض كما يُنكر الجهل الحكمة، أو كما يستبعد الذنب البراءة.

وأما الأزرق والأبيض فلا يُمكن أن يُعبرا عن معنى خبيث، ذلك أن الأزرق يشع وجودا كرويًّا أو دائريًّا بمعنى ما، فهو تأملى بطبعه، والأبيض متعادل مطلقا وأولانى ومتعال. ولكن قد يكون لهما مسحة من معنى سلبى حينما يكون الأبيض فراغا وظهورا برانيًّا يُعارض رضوان الألوان، وكذلك حين يكون الأسود غموضا وأسرارا خبيثة هى الجانب الدنيوى للنهار الذى يُناقض الطرف القدسى من الليل. والأزرق بارد يُناقض الحرارة، أو كما يُناقض 'كَمُّ' الماء 'كيفَ' النار.

إن الجانب الطيب للألوان والعناصر جوهرى على الدوام ومباشر وغير مشروط، فى حين أن جوانبها الخبيثة عرضية على الدوام وغير مباشرة ومشروطة، ذلك أنها تقوم على التعارض والإنكار.

١٢ وهو الجانب الخبيث فى الذهب.

الْبَابُ الثَانِى

تقول لنا الأناجيل إن المسيح عليه السلام كان يرفع ناظريه إلى السماء عندما يُصلى، كما تصف لنا قيامته عندما ارتقى إلى السماء حتى حجبته سحابة. وهذا أمر من طبائع الأمور من منظور العالم الأرضى، فالله سبحانه 'متعالٍ' عليه. أما من منظور الحقيقة فليس جل جلاله فى أى مكان كان فى فضاء هذه الدنيا. وإذا كان المسيح قد 'ارتفع' فذلك لأنه كان لا يزال فى الحال الأرضى المنظور إلى أن ارتقى عن فضائه، وكانت السحابة حجابا ستره عن عيون البشر فى لحظة التحول. ويرمز هذا 'الحجاب' إلى التحول من العالم الصورى إلى العالم اللاصورى حيث تكمن الرمزية فى طبيعة الأمور، ثم من صورة تحول التجلى إلى المبدإ بما هو، أو من طبيعة المخلوق إلى طبيعة اللامخلوق.

***

ونندهش حينما نقرأ عن حياة القديسين لتواتر المعجزات وسهولتها فى العصور الوسطى والقديمة. وإذا كان القديسون فى الأزمنة المتأخرة حتى زمننا هذا يعيشون فى أحوال أقل إعجازا، فذلك لأن المناخ الكونى بأكمله قد ابتعد عن حقائق السماء، وخلا من البركة حتى لم يعد هناك مجال لظهور معجزات عظمى، ولو عاش قديس من زمننا فى العصور الوسطى لمشى على الماء، ولو مشى الآن على الماء لكان ذلك من قبيل التناقض مع حال العصر المنزلق إلى هاوية

محتومة، ولأدى ذلك إلى نهاية دورة العالم وتعجيل مصيره الربانى.

***

إن أحوال المصائر الأخروية مركبة بشكل يفوق إمكانية اللغة الإنسانية على التعبير، ذلك أنها تنطوى على كل ما لم يكن أرضيًّا ولا مكانيًّا، ولا يُفصح الوحى إلا عن صور إجمالية لتلك الأحوال التى تناقض بعضها بعضا بمدى اختلاف وجهات النظر المتباعدة فى التفسير، ثم إنها قد تختلف فيما بينها من واقع اختلاف أبنيتها التى تحدد صيغها، ونعنى بذلك أن فراديس الهندوسية المؤقتة لا تناظر الجنة والجحيم فى أديان التوحيد، ولا شك أن ذلك الأمر موصول بأن التوحيديين يدفنون موتاهم فى حين يحرق الهندوس موتاهم[١٣].

ولا شك أنه ليس فى وحى الأديان المختلفة ما يمنع من فهم التوصيفات الرمزية فهمًا حرفيًّا. والأديان السامية لا تحسب حتى بذكر أن الفردوس والجحيم لا وجود لهما فى المكان، وقل الشيء نفسه عن مانافا دارما شاسترا.

إلا أن هذه الاعتراضات لا أهمية لها إلا من وجهة نظر معينة لا تتناولها الصياغة المذهبية، فليس ما يهم فى أمر مصائرنا إلا ما كسبنا من فكرة كيفية عن السببية الكونية ودورها فى تشكيل مصائرنا الأخروية، وهى كافية رمزيًّا.

ولا تُقصِّر الحقائق الإنجيلية ولا الحقائق المقدسة عموما فى ربط

١٣ يمدد التوحيديون المصائر التى يفهمونها على البشر قاطبة، وتصبح مذاهبهم بالتالى رمزية صرفة كما نوهنا فى كتابنا 'عين القلب'.

الرمزيات، حيث إن الرمزية هى طبيعة الأمور بما هى، فقد صعد من تقدس إلى السماء، وابتلعت الأرض من كفر، فالرمزية حقيقة ملموسة قائمة على تشاكلات حقيقية.

***

ولو كان علينا أن نتحدث إلى واحد من سكان التبت عن جبل كالياسا باعتباره كومة من الأحجار الفلانية أبعادها كذا وكذا، لقال لنا إن ما يُمكن وصْفه وقياسه ليس كالياسا.

ورغم أن الجبل المقدس موئل الأرباب لا أين له، إلا أنه منظور وملموس ومفهوم.

وقل الأمر نفسه عن بنارس ونهر الجانج والكعبة الشريفة[١٤]، أو جبل سيناء أو المحراب الأقدس أو المقام الشريف، أو أية أماكن أخرى من هذا النوع، ومن يكن فى جوارها ينطلق فيما وراء المكان حيث يتوحد افتراضيًّا مع المثال الذى لا شكل له فى الموقع المقدس. وحين يلمس الحاج الأرض فهو 'يمشى' فى بعد فوق صورى حيث يتطهر، ولذلك اشتهرت كل هذه الأماكن بغسل الآثام.

وترتبط عوارض جغرافية نادرة مثل الجبال الهائلة فى رمزية الطبيعة بالموائل الأولانية العظمى للأرباب، ولذلك كان معظم الذين ينتمون إلى تراث 'أسطورى mythical' أو 'أولانى primordial' يتجنبون الصعود إلى قممها خوفا من 'إثارة غضب الأرباب'.

١٤ يحسن أن نتذكر أن كعبة مكة أوغل قِدَمًا من الإسلام ذاته، وأقدم حتى من المسيحية وناموس موسى.

***

وقد كان إنسان العصر الذهبي يرى صعود الجبل بمثابة وصول إلى المبدإ الأسمى، كما أن النظر إلى جدول يُشاكل كُلِّيَّة الإمكان وتيار الصور.

ويرى المحدثون تسلق الجبال انتصارا على قممها بعد أن لم يعد هناك جبل يعدُّ 'مركزا للأرض'، ولا أصبح للصعود مغزى روحي بل مجرد حركة دنيوية طموحة، فقد ألَّه الإنسان ذاته الحيوانية فانغلقت في وجهه أبواب السماء التي هي أسرار الطبيعة الغامضة.

***

وتُفهَمُ الطبيعة البكر ذاتها عند الشعوب البدوية وشبه البدوية على أنها معبد خاصة عند الهنود الحمر. أما في حالة قدامى الجرمانيين وأهل الحضر البدائي الذين ينفرون من العمارة فقد كانت معابدهم هي الطبيعة البكر على الدوام، وقد كانت غابة بروسيلياند عند الكلتيين وخميلة دودونا عند قدامى الإغريق من أمثلة المنظور التراثي ذاته، رغم أن هاتين الأمتين كان لديهما معمار شعائري ومدنية حضرية. أما عند الهندوس فقد كانت الغابة هي موئل الحكماء الطبيعي، ونجد في ذلك استخداما لجانب الطبيعة الروحي حتى وإن كان أولانيًّا وميثولوجيًّا أو بشكل غير مباشر.

وقد كان صراع الهنود الحمر مع الغزو الحضري للرجل الأبيض ذا صبغة روحية عميقة، فقد كان حربا مقدسة للذود عن المعبد، وكان

المعبد هو الطبيعة بأكملها بعذريتها وجلالها. وكانت المدنية بخليطها الحتمى بين الرفاهية والفساد أشبه بمرض يلتهم الأرض ليغتصب حدود الطبيعة البكر، وكان الهندى الأحمر فى السهوب والغابات ابنا لتلك البكارة وفقيها لذلك المعبد الأولانى، وقد كان فى بطولة بونتياك وتيكومسيه والحصان الجامح تاشونكو ويتكو والثور الرابض تاتانكا إيوتانكا هناك شيء يمسُّنا عن قرب.

وقد دار الصراع بين الطبيعة الملموسة التى تضع الإنسان فى مركزها وحضارة تجريدية تلقى بالإنسان إلى هامشها.

***

ويتوجه الهندى الأحمر فى صلاته إلى 'أبينا الذى فى السموات' وكذلك إلى 'أمنا التى هى الأرض'، وهما أقنومان 'للروح الأعظم'. والأرض على الدوام مظهر للرب، لكنها الرب فى علاقة مخصوصة تسمح باستخدام الرمزية الأنثوية، فهى الرب فى رضوانه المخلوق لا فى حقيقته اللامخلوقة، وهى الفعل 'الحافظ' 'الأمومى' فى الخليقة. وحين يُصلى المسيحى داعيا خُبْزَنَا كَفَافَنَا أَعْطِنَا الْيَوْمَ فلا يخطر بباله أية وثنية فيضية، فهو يعلم تماما أن الفاكهة لا تنضج بتدخل ربانى مباشر معجز، ولكن حيث إن الرب هو مصدر كل خير كان، فهو من يستحق الحمد والشكر على خبز يومنا، رغم أنه عطاء لنا عن طريق الطبيعة وليس منًّا ولا سلوى تهبط علينا من السماء، والأرض الأم هى المظهر الطبيعى المعتاد للفعل الربانى، فتغذِّينا حتى نعود إليها. وتكمن كافة الرمزيات الحقة فى طبيعة الأمور، فما الأرض

التى نعيش عليها إلا انعكاس أمومى فى مقام الكرم الربانى.

***

وتتصف الحيوانات التى تعكس صفة ’الكرم الربانى‘بالسكينة والسلام وهى ساتفا الهندوسية، فثور الهندى الأحمر بظهره الأحدب وقرونه الهلالية يُذكرنا بالجروف الجليدية التى تشرق الشمس فى خلفيتها، ويضفى جمال عينيه على هذه الصورة حلاوة تأملية، أما الغنم والحمام والبجع فهى مخلوقات شبه فردوسية فى براءتها وسكينتها، ويضفى عليها اللون الأبيض طيفا من النقاء السماوى.

ويجسد الثور والجمل الجبل على وجه الخصوص، إلا أن الثور يعكس جبروت الجبل الأرضى بضخامته وعدوانيته، فى حين يعكس الجمل فضائله بصبره وتأمله. وكذلك يتجلى جانب من الأرض فى الدُّب فى ثقله ومكره.

أما الحيوانات التى تجسد رمزية حركية، وهى راجاس السنسكريتية، فتعكس جانبا ربانيًّا رهيبا فى مقام أدنى، كما تعكس جانب الانفعال والحمية، فالنمر نار كونية فى غضبه وجلاله، يُشاكل النار فى رهبتها ونقائها، ويجسد الأسد مبدأ الشمس، وتهدأ فيه حركة الانفعال بسكينة ملكية، وهو مثل النسر الذى يرمز فى نوعه إلى البرق والوحى، لكن الأسد يرمز فى نوعه إلى قوة الروح على النفس.

والحيوانات التى تنفرنا تتجلى مباشرة فى صفة الجهل، وهى تاماس السنسكريتية، وهى تُنَفِّرُ الإنسان لتشابهها مع المادة ’الحية‘ ’الواعية‘، لكن الحياة والوعى ليسا من صفات المادة، ووعيها شتات بلا مركز.

وتدهشنا القرود للسبب العكسى[١٥]، أى لأنها محرومة من الوعى المركزى الذى يتصف به الإنسان. لكن هناك حيوانات أسمى ذات صورة روحية دنيا، فالإنسان ينفر من الخنازير والضباع، لكنه لا يشمئز من نحلة ولا فراشة ولا قُبَّرة.

***

ويحتاج التدبر النفسى للحضارات التراثية لبعض الأخطاء الظاهرية حتى يُمكن أن يكون أداة للحقائق الكامنة فى مستودع التراث، وقد يصح ذلك عن المقولات العقدية فى معناها الحرفى ووجهها القصرى على شاكلة إضفاء صفة المطلقية على وقائع أو أفكار خاطئة أو كفر بحقائق العقائد الأخرى. وكذلك الحال فيما يتعلق بمعطيات المعرفة الاستدلالية، والحق أن كثيرا من حَكايا الكتب القديمة فى القرون الوسطى تشتمل على أمور لا يجوز أن تؤخذ بحرفيتها، والإنسان رهين بالعزاء الذى يجده فى الأشياء، وما عزاء الأساطير إلا ضريبة محتومة للحق المتعالى[١٦].

١٥ لو ثار اعتراض يتعلق بالقرود المقدسة فى الهند، فيمكن القول بضرورة التمييز بين الرمزية الكاملة والرمزية الجزئية، فالأولى تكمن فى الطبيعة الأصلية للكائن المقصود، والأخرى تكمن فى صفة يتميز بها، فقد يكون لخفة حركة القرود جانب رمزى إيجابى مثله مثل إخلاص الكلاب ويقظتها وحكمة الأفاعى وصبر الجِمال.

١٦ ومن نافلة القول أن كثيرا من الأمور التى وصفها العلم الحديث بالأوهام 'كانت' حقائق، والمدهش أن بعضا من الإجراءات التى يتمسك بها لكى يكون 'منضبطا' ليست إلا خطأ أصوليًا لامنطقيًا، مثل أن يأخذ الاحتمال بمعنى الاستحالة، أو اعتبار ما لا برهان عليه وضعيا أنه لا وجود له.

الْجُزْءُ الثَالِثُ

مَشَارِفُ الرُّوحِ

الْبَابُ الْأَوَّلُ

إن تشبيه الله سبحانه بالإنسان anthropomorphism حتمى فى الأديان، ولكنه سلاح ذو حدين، فلا مناص من أن يجرَّ وراءه تناقضات لا يُمكن أن تتوازن على الدوام حتى لو أسميناها 'أسرارًا'.

إلا أن ما يجب فهمه هو أن الطبيعة الربانية تعنى التجلى والخلق والتشيؤ لكل ما كان 'غير الذات العلية'، ويعنى ذلك الانعكاس عدم الكمال، وبالتالى الشر، حيث إن كل ما كان غير الله سبحانه لا يُمكن أن يبلغ الكمال، فالله تعالى فحسب هو الخير.

ويعكس الله تعالى الخير على خلقه، وهو ما يعنى عدم كمال استيعاب الخير نتيجة مفارقة التجلى عن المبدإ، ولا يشاء سبحانه الشر مطلقا بشكل مباشر ولكنه يقبل بوجوده فى الدنيا كعرض لنسبية ظهور العالم وتردد انعكاسات نوره التى شاءتها لانهائية إمكانه سبحانه. أما الأقنوم الخالق فقد يشاء بما يبدو شرًّا بموجب إقرار العدالة وإعادة التوازن. وتأتى إمكانية الشر عنده ضمن احتمالات كُلِّيَّة الإمكان فى طبيعته، ويعبر الفيدانتيون عن سر اللانهائية بالقول 'إن مايا لا أصل لها'.

واللانهائى هو ما هو، وقد يفهمه المرء أو لا يفهمه[١٧]، فلا يُمكن تلقين الناس جميعا أصول علم الوجود وإلا ما ألحد منهم أحد.

١٧ كلمة 'فهم' فى هذا السياق ليس لها إلا معنى نسبى عارض.

***

وليس بمقدور التشبيه بالإنسان اجتناب إسناد أمر عبثى بشكل غير مباشر إلى الله تنزه وتعالى، ومن المستحيل الحديث عنه سبحانه مع معظم الناس دون الاستعانة برمزية تشبيهية خاصة، فلله تعالى جانب ذاتى ما الذات الإنسانية منه سوى انعكاس ناءٍ يتردد فى طبقات الوجود وتحولاته.

وحين نقول إن الله تعالى لا يشاء إلا الخير، فذلك يصدق مطلقا من منظور ضيق فحسب، ولو أننا وصفنا الشر بما هو فذلك بما يبدو عليه فى عين المخلوقات. ولا بد من إضافة أن يد الخير فى الدنيا أعلى من يد الشر رغم وجود مظاهر توحى بالعكس تدفع بها شظية من الكون فى أحوال مخصوصة.

والرحمة الربانية هى أولى كلمات الله تعالى، ولا بد لها أن تكون الأخيرة، فالرحمة أعظم حقيقية من العالم برمته.

***

وهناك أناس محنقون من فكرة أن عليهم أن 'يفوزوا' بالجنة، ويعنى ذلك نسيان الأسس الصحيحة للمسألة، وهى فيما وراء رغبة الأنوية وزهد الغيرية. والحق أن السؤال هو ما إذا كنا نريد فى قرارة قلوبنا أن نحب الحق والفضيلة أم نكرههما، فحب الحق والخير مبدأ أنطولوجى لا بد من فحصه بتعمق، أما المصائر الفردوسية أو الجهنمية فلا تُصوِّر إلا قطبى المفارقة بين الحقيقة والوهم. ويستحيل واقعيًّا أن نكره الحق

وجماله فى خضم الشفقة على من يكره الحق ويكذب فى الحب، فالمرء يقبل الحق والخير بلا شروط كما تقتضى طبيعتها وطبيعتنا، فما تفعله السماء ليس إلا الحق والفضيلة، ومن يعلم قيمتها سوف يعلم أيضا لماذا كان البعد عنها جحيما. والحق أن الإنكار الأصولى للحق وما يعنيه ذلك للإنسان هو مجرد إمكانية، وهى أحد أسرار اللانهائية التى علينا أن نقبلها كما نقبل وجودنا ذاته، وهو أمر قد نفهمه وقد يستعصى على فهمنا.

ونحن لا نحب الحق والخير لقاء مكسب أى شىء، ولو أننا كسبنا شيئا فى حبها فإن ذلك يعنى أننا كنا على صواب، وربما انحزنا إنسانيًّا إلى الرأى القائل إننا لا نستحق شيئا طيبا ولا خبيثا ولكنا لا نشك فى أن الخير قيّمٌ وحقيقيٌّ بلا مراء، وأن غيابه فى أنفسنا لا بد أن يؤدى إلى شىء أشبه بلانهائية مقلوبة.

***

ونجد الدراما الكاملة التى تلعبها اللانهائية والوجود رمزا فى قصة الفردوس المفقود، فترى المسيحية أن رغبة آدم هى أصل الخطيئة، لكن الإسلام يرى أنها ليست خطيئة بذاتها، بل هى ظلال مبدإ مفارقة اللاشيئية الإنسانية واللانهائية الربانية، فليس المبدأ بذاته شرا، ولكنه مفارقة المصدر الميتافيزيقى للشر حيث إنه سبب حدوث العالم باعتبار انقسام الحق إلى ثنائية مثل الانفصال أو الغربة.

وتكمن الإشكالية بأكملها فى رمزية وجود الحية فى الفردوس، ولو لم تكن فيه لما انفصل الفردوس عن الله جل وعلا، أو لما كان له

وجود منفصل عن الوجود الربانى. فأن يُوجد شىء يعنى أنه منبتٌّ عن الله تقدس وتعالى، وهو بالتالى 'شر'.

***

ويسمى الوجود ذاته فى الجوانية الإسلامية الإثم الذى لا يُناظره إثم آخر بما يُفصح عن أن سقوط آدم لم يكن إلا تحقيقا لوجود منفصل على مستوى مبدإ غربة الوجود، ولو لجأنا إلى المصطلح الهندوسى لرأينا أن حواء ما هى إلا الميل إلى التوسع والانفعال فى الصفة الكونية راجاس، وما الحية الواجبة الوجود فى الفردوس إلا الميل إلى السقوط تاماس، وهو ميل منحرف ظلامى.

وهناك أربع مراتب من السببية والمسئولية فى قصة الفردوس الأرضى، وهى الله وآدم وحواء والحية، وتحتسب اليهودية والمسيحية آدم وحواء عنصرى الخطيئة وإن كان بدرجات مختلفة، أما الإسلام فيعزو الخطيئة إلى الشيطان، ولو ذهب المرء ميتافيزيقيًّا فيما وراء المستوى الذى يكون فيه معنى لفكرة 'الخطيئة'، فسيعزو الأسباب السلبية للخطيئة إلى الله تنزه وتعالى، فالشر لا يحدث بمجرد الصدفة.

ولو أنكر الإسلام خطيئة آدم فلا يعنى ذلك أن الخطيئة 'إثم مُرتَكَبٌ' بل تعنى عدوانًا مقصودًا، وينكر فى الآن ذاته لوم الأنبياء كافة بموجب أن الله تعالى لا يشوبه نقص لسبب ميتافيزيقى، وأن آدم والأنبياء هم 'خلفاؤه' فى الأرض، وهم فى الآن ذاته الفاصل النهائى غير المباشر والشاهد على عدم الكمال، ولو كانت التوراة تؤكد على

خطيئة آدم فذلك لسبب كونى يتعلق بأنه كان أول تجل إنسانى للشر، وبدونه لما كان فى العالم شرور.

***

ويرى الدين المسيحى أن خطيئة آدم وسقوطه كانت الذنب الأول[١٨]. أما فى الإسلام فليس بمقدوره أن يُذنب ويسقط، فقد كان أول الأنبياء وهم فيما وراء الذنب والسقوط، إلا أن آدم عليه السلام كان إنسانا، وتعنى الطبيعة الإنسانية احتمال الخطإ، وإلا ما ميز شيء بينه وبين الله تقدس وتعالى، وهو ذنب ناتج عن الإهمال أو الاضطراب وليس إثما ولا عدوانا مقصودا، ولكنه أدى إلى فقدان الفردوس، وقد غفر الله سبحانه للزوج الأول بعد أن عانيا من نتائج السقوط على هذه الأرض، فمن خصائص آثام الرسل أنها تحمل مشروعية فى ذاتها فى هذه الحياة وإن لم يكن فى الحياة الأخرى. وقد كان على داود وسليمان عليهما السلام أن يُعانيا فى الحياة الدنيا وليس فى الأخرى. ويخْلُص هذا المنظور إلى أن الخطيئة لم تظهر فى العالم إلا مع قابيل.

ولا ترى المسيحية أن الأنبياء معصومون، وعلى الخصوص آدم عليه السلام، وقد وضعتهم فى الليمبو الذى ليس نعيما ولا جحيما، إلا أنها لم تستطع التصريح بأنهم يُعانون عذاب النار، وهذا المفهوم له

١٨ تعنى هذه الكلمة 'الخطأ' باعتباره 'ورما' مما يجعل فهم الوجود مناط الحديث عن الذنب الذى لا يغتفر. والرغبة 'ورم' هى الأخرى ولكنها لا تعد ذنبا إلا أن لكل خطأ جانبًا من الذنب، ولذلك أطلقت الكلمة على كل ما كان عدوانيا.

وظيفة لاهوتية تشاكل 'السيئة' فى الإسلام وليس الإثم.
وتعزو المسيحية فى صيغة تفكيرها 'التاريخى' إلى الخطيئة الأولى ما يعزوه الإسلام إلى الطبيعة بما هى، ويصبح منظور المسيحية فى 'الزمن' ومنظور الإسلام فى 'المكان' بمعنى ما.

***

وقد قام منظور المسيحية على سقطة آدم التى تقتضى خلاصا على يد مسيح حتى تكتمل. أما المنظور الإسلامى فيرى الإنسانية كما هى فى مجملها، ويقوم على 'رسالة' يُبلغها 'رسول' على مستوى التجليات المركبة للكلمة الخالدة، وحيث إن تلك السلسلة من الرسل قد بدأت فلا بد لها من نهاية، أو هو 'خاتم' دورة الرسل، وقد تتقاطع الميثولوجيات دون تناقض جوهرى، وينبع سوء التفسير المتبادل من الجهل بنقاط الانطلاق وخطأ تطبيق مسلمات المرء على أحوال الآخرين.
أما المنظور الهندوسى فإنه ينطلق من الحقيقة وليس من الإنسان الذى تعد سقطته واحدة من آلاف مثلها.
وينطلق المنظور البوذى من الإنسان شأنه شأن المنظور المسيحى، ويقوم على التمايز بين الشقاء والخلاص، ولكنه يتحدث عن الإنسان فحسب حتى يختزله إلى لاشىء، وهذه اللاشيئية الواضحة هى الحقيقة الوحيدة فى الإنسان.

***

وهناك علاقة تكاملية بين رد فعل البوذية على البراهمانية ورأى

شانكارا، فقد قالت البوذية إن البراهمانية قد ابتليت بالسَّفْسَطة والفرِّيسية، لكن شانكارا رفض التبسيط المذهبى للبوذية، والذى لم يكن خطأً بحد ذاته ولكنه كان ينقض الميتافيزيقا التراثية للهند. ولو لم تكن البراهمانية قد وقعت فى قدر من الغموض والتصلب لما كانت البوذية قد توسعت بشكل سلبى، وكذلك ما لم يكن منظور البوذية قد ارتكز على الإنسان لمَا رفضها شانكارا باسم التراث الذى ارتكز على الذات العلية أو الروح.

وهنا يكمن كل الفارق، فالبوذا يُخلِّص بمحو ما كان إنسانيًّا بعد أن وصفه بالشقاء. وشانكارا يُخلِّص بمعرفة الحقيقة والذات العلية فحسب، ولكن يستحيل محو ما كان إنسانيًّا إلا بطريق الميتافيزيقا علم الوجود والإلهيات، وتستحيل معرفة الذات ما لم يُمكن محو ما كان إنسانيا، فالبوذية علاج روحى بحاجة إلى علم وجود[١٩]، فى حين أن الهندوسية علم وجود بحاجة إلى علاج روحى.

***

ويتبدى الجهل فى مصطلح شانكارا فى انطباق 'الأنا' على 'الذات' أولاً، ثم انطباقها على الشهوة ثانيًا كنتيجة حتمية.

وتنظر الهندوسية إلى الجهل فى المقام الأول، فى حين تنظر البوذية إلى الشهوة.

١٩ يقول ناجارجونا فى مادهياميكاشاسترا «لقد قال لنا المعلم إن هناك حقيقتين، حقيقة علوية وحقيقة 'المظاهر'، ومن لم يكتشف الفارق بين هاتين الحقيقتين لن يفهم أعمق ما فى المذهب».

***

إن البوذية تبدأ من فكرة الأنا كما هو شأن الأديان السامية من واقع تجريبى فى شقاء الإنسان، ولكنها تقفز من منطلق روحى ليس هو الوعاء الذى هو نحن، بل محتوى الوعاء الذى نعيشه، فما 'الأنا' إلا كومة فانية من الأحاسيس، ولذا كان إنكار خلود 'النفس' الذى يتمخض عنه المنظور ذاته، كما لو كان كفرا بيّنا بالله سبحانه. والبوذية منطقية فى اتساقها مع ذاتها بإنكارها خلود النفس الحسية. ويتدخل المنظور الميتافيزيقى حين يصير الوعاء التجريدى الذى هو الأنا تجريبى المحتوى، ويستبعد بدهيًّا مركزية الأنا، فتصبح البوذية ميتافيزيقية حين تفهم 'الأنا' على حقيقتها فى سياق المحو، وتُدرَك بشكل ملموس فى خلاّت 'الشهوة' وأحوال 'الشقاء'.

***

وتدرك البوذية العالم كمزيج من جواهر دارما لا تقبل الاختزال، تنتج تواليفها التى لا تحصى مظاهر ذاتية وموضوعية لا تنتهى، وليس لها 'علم كون' شأنها شأن المسيحية، أى إن كلا الدينين العظيمين لا ينظر إلى العالم كحقائق وأوهام بل بمرجعية وسائل الخروج منه، ويرى البوذيون حتى بشكل أشد من المسيحيين أن السعى إلى معرفة طبيعة العالم ما هو إلا انحراف، أما عند الهندوسى فإن معرفة الكون جانب أصولى من معرفة المطلق حيث إنه مايا وليس آتما، وليس 'النفس الكُلِّيَّة' بل 'الوهم الخلاّق'. وهذا المنظور الذى ينطلق من

المطلق ميتافيزيقى حقا، فى حين أن المنظور البوذى والمسيحى اللذين يبدآن من الإنسان منظور تربوى، أى إنهما متمركزان حول التحقق الروحى، وحيث إنهما حقيقيان جوهريا، فإنهما يحتويان على المنظور الهندوسى بدرجة ما، والعكس صحيح.

ولم يُبرهن دحض شانكارا للبوذية على زيفها، ولكنه بيّن لماذا لا تقبلها الهندوسية دون أن تمحو ذاتها[٢٠].

***

وتبدأ المسيحية بالخطيئة الأولى، وتفترض ضمنيًا أن وجود الإنسان يعنى السقوط، ويبدأ الإسلام باستنارة آدم عليه السلام بعد السقوط فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ البقرة ٣٧، وقد كان ذلك هو الوحى الأول، أو هو بالحرى الوحى المباشر فى الأديان الإبراهيمية، وليس إلا الوحى التوحيدى فى مجمله.

وبتعبير آخر تبدأ المسيحية من السقطة الأولانية لإنسان فرد، ويبدأ الإسلام من طبيعة الإنسان الجمعى، أو بطبيعة الإنسان بما هو، وتبدأ البوذية بشقاء الإنسان، وتبدأ الهندوسية من وهم الوجود، سواء أكان إنسانيًا أم غير ذلك، وترى اليهودية الإنسان فى تمرد دائم على الناموس، وهى نتائج سقوط آدم أكثر منها واقعة السقوط ذاتها،

٢٠ ولم يكن دحض رامانوجا لأدفايتية شانكارا هجوما بقدر ما كان دفاعا، وقد دافع رامانوجا عن شكل مشروع من الروحانية، ونصب نفسه مدافعا عن البهاكتية وكذلك عن محدوديتها.

ويجوز القول إن اليهودية تُعادِلُ النتائج بينما تمحو المسيحية سببها.

***

والمنظور التراثى أو 'الميثولوجية' بالنسبة إلى الحق الجامع يُشاكل ما تعبر عنه الأشكال الهندسية فى الفراغ، فكلٌّ من الأشكال الأولية كالنقطة والدائرة والصليب والمربع صورة للفراغ بكامله، إلا أن كلا منها تستبعد الآخرين جميعا.

وكل نقطة فى الفضاء الفارغ مركز رمزى للفضاء بكامله[٢١]، وتصبح بالتالى بداية مشروعة، وإلا لصارت الفراغ فحسب، إلا أنه ليس هناك 'مقياس' كفء لقياس الفضاء. ونقاط الانطلاق التى تبدأ منها الأديان المختلفة ما هى إلا نقاط مرجعية كيفية فى الفضاء الميتافيزيقى، سواء أكانت خلق العالم أم سقوط آدم أم وحى إبراهيم عليهما السلام أم شقاء الجهل.

***

ويميز المنظور المسيحى بين الجسد والروح، وينكر الأول لحساب الثانى.

ويميز المنظور الإسلامى بين ما كان جسديًّا دنِسا وما كان جسديًّا طاهرا، ويرمز الطعام إلى الأول ولذا كانت أهمية الصيام[٢٢]، ويرمز النكاح إلى الثانى، ولذا كانت أهمية الزواج، إلا أن الثانى أوغل

٢١ لا يجوز هنا الاحتجاج بأن النقطة ليست 'شكلا'، فالمعنى هنا هو النقطة التجريبية كما يمكن أن تُرى فى حدود البصرِ.

٢٢ أو هى بالحرى الجانب الكّمى منه، فالطعام فى ذاته رزق وبركة.

نسبية من الأول[٢٣].

وقد يميل قلب المسيحى إلى زنديق متعفف أكثر مما يحتمل موحِّدًا مزواجا.

***

وتميل الشعوب الغربية إلى أن ترى كل شىء من منظور الوقائع الإنسانية، أما الشرقيون والهندوس خاصة فيرون كل شىء فى علاقته بالمبدإ الربانى. ولا ينزع الهندوسى من قصة كريشنا والجوبات، إذ إن الواقعة تحول بالمبدإ، ولا يُمكن ملاحاة أن هذا المنظور متسق مع طبيعة الأمور، وليس هناك غموض إلا ما كان ناتجا عن عدم كفاءة الوعاء الإنسانى القابل على التأمل والتحول الروحى.

فالطهارة فى كريشنا ذاته وليست فى تعففه، ويصبح ما يلمس طاهرا بفضل المثال الربانى، رغم أن ما يُناظره من واقع إنسانى يشوبه جانب حتمى من الدنس. ولا بد له من ذلك على مستوى الجسد.

***

وقد تختلف الأخلاقيات بموجب قيامها على تفاسير اجتماعية، لكن الفضائل لا تحول، فهى متوَّجة فى طبيعة الإنسان الأولانية حيث تنتمى إلى الكمال الكونى، وتعود بدهيًّا إلى الفضائل الربانية.

٢٣ من الخطل الاعتقاد بأن النكاح يمثل عنصرا لازما فى الروحانية الإسلامية، وقد عاش كثير من أولياء المسلمين فى عفاف طوال أزمنة قد تنتهى بوفاتهم، حتى إن القرآن الكريم يقول يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ التغابن ١٤.

ويكمن الخير عند الأخلاقى فى العمل، ويكمن عند المتأمل فى الوجود، الذى يُصبح العمل فيه ممكنًا أو واجبا.

***

ومن الجلى أن الهندوس وشعوب الشرق الأقصى لا ينظرون إلى فكرة 'الإثم' بنظرة التوحيديين، فهم يُميزون بين الأعمال لا من حيث قيمتها الكامنة فحسب بل من حيث ملاءمتها لحالها الكونى، وكذلك من حيث فاعليتها الاجتماعية، ولكنهم لا يُميزون بين ما كان 'أخلاقيًّا moral' وما كان 'لاأخلاقيًّا immoral'، بل يُميزون بين النافع والضار وبين الصالح والطالح وبين الطبيعى والشاذ، ويتحررون من التصنيفات الأخلاقية لصالح العائد الروحى، وهم قادرون على الغلو فى الزهد حتى أقصى حدود الاحتمال الإنسانى دون أن يكونوا أخلاقيين، والحكيم الآسيوى زاهد فى الأخلاقى واللاأخلاقى معا amoral، لا من حيث إن هذه الأمور تتعلق بالفضيلة أو الرذيلة، بل من حيث تعلقها بمقامات الفعل.

ويضفى المنظور الساميُّ على الفعل صبغة مطلقة ثم يربطه بشروط برانية، وكل شيء عند الآسيوى مسألة تدبير واتزان وحتمية، ولا حاجة للإنسان عنده إلى حماية ذاته من أخطار مذكورة سلفا، وهى بالتالى وهم.

***

والأخلاقية الروحية القصرية فى المسيحية التى هى بمعنًى ما خارج المجتمع extra social لا تقول كلمة واحدة عن الحرب، فى حين

أن القرآن الحكيم ينظم قواعدها[٢٤]. وأيًّا كان الأمر، فإن المسيحيين الذين هزموا المغاربة كانوا أشد وحشية من المغاربة الذين هزموا المسيحيين[٢٥]. ويرى المسلم فى انعدام التناسق برهانا على 'النفاق'، فى حين يلوم المسيحىُّ المسلمَ على 'أخلاقياته الدنيوية'، وسوف يدفع المسلمون بأن أخلاقياتهم لا بد أن تجلب منافع اجتماعية، وسوف يرد المسيحيون بأن غايتها لا بد أن تكون روحية، وهكذا دواليك. ونحن لا نذكر تلك الأمور بقصد تصوير جدليات لا موضوع لها، بل بغرض تبيان صراع الموازنات التى تنظم حياة الإنسان كما تنظم الكون بأكمله. وليس هناك حق مسئول عن ضعف الإنسان، وليس هناك ما يُمكن أن يُحيِّد ذلك الضعف فى الحياة الجمعية. ولا بد أن نضيف تحسبا لاعتراضات بعينها، فالأوروبيون المحدثون الذين يتحكمون أو كانوا يتحكمون فى شعوب إسلامية لم يعودوا ممثلين للمسيحية، ولكنهم سفراء حضارة الرفاهة الأرضية وعبادة الحيوان الإنسانى، وهو ما ينطوى عليه مذهب الإنسانياتية humanitarianism، والمذهب الإنسانى الوحيد المشروع هو العمل للرفاه الإنسانى العام، أى ما يتسق مع طبيعة الأمور وضرورة الاستقرار الطبيعى والروحى، وحين يُواجه ذلك الاستقرار بالإهمال أو حتى الإنكار، فلن تغنى

٢٤ كما أن مانافا دارما شاسترا تنظم قواعدها أيضا بطريقة 'سلبية' إذ إنها تحرم إيذاء الخلق، وتعالج البهاجافاد جيتا الجانب الذاتى أو بالحرى الروحى للمسألة.

٢٥ ولا بد للتحسب لواقعة أن مسيحيي القرون الوسطى كانوا لا يرون المسلمين إلا 'وثنيين pagans'، بينما يفرق الإسلام بين الموحدين وأهل الكتاب والمشركين.

كنوز الأرض عنه فتيلا. ومن أسفٍ أن يستحيل على الإنسان بذل جهود متزامنة فى كل الأبعاد لتحقيق ما كان حقا وخيرا.

وقد استطاعت البوذية أن تصوغ أخلاقية للتأملين كانت قادرة على تهدئة شعوب مشاغبة، وقد يكون لذلك صلة بسببية 'الفعل' وتوالى ظهور البوذات الذى كان يبدو التعبير الأوحد عن المشيئة الربانية، حيث تعين على الإنسان أن يحتمل المخاطر الناشئة عن منظور 'تزامن الفعل ورد الفعل'، مثل اغتيال نفس إنسانية أو أكل مال الآخرين.

***

وتُقسِّم الكونفوشية الناس إلى حكام ومحكومين، وتطالب الأول بالإحساس بالواجب، وتطالب الآخر بتقوى البنوَّة. ونرى هنا أن القانون الاجتماعى لا ينفصل بأى شكل عن المغزى الروحى للوحى بأكمله، ففيه بالضرورة عناصر روحية مجتمعة تتعلق بالإنسان بما هو، أى من منظور مستقل عن المجتمع. والحق أن كل إنسان يحكم شيئا فى حوزته ويصوغه، حتى لو كان نفسه ذاتها التى صاغتها الصور والرغبات، ثم إن كل إنسان محكوم ومُصاغ بأمر يتجاوز قدراته بشكل ما، حتى ولو بدرجة الوعى. وهكذا يحمل كل إنسان فى ذاته التزامًا حيال من يحكمهم والتزامًا حيال من يحكمونه، وهذا المبدأ المزدوج قادر على التفتح والازدهار فى تطبيقات لا تحصى، فهو يشتمل حتى على الطبيعة الخاملة، بمعنى أن كل شىء يُمكن أن يُسخَّر لنا، سواء أكان مبدأ سماويًّا أم مادة أرضية.

وقد وضعت الحكمة الصينية تطبيقا اجتماعيًّا فى المقام الأول 'للسماء

والأرض تيين تى' إلا أنه يصبح شخصيًا كذلك باتساقه مع 'المعصوم وو مينج' الذى انبثقت منه السماء والأرض، وتلتقى الكونفوشية والطاوية فى الفضائل، فالكونفوشية ترى قيمتها الاجتماعية والإنسانية، والطاوية ترى صفاتها الروحية الكامنة، فالإنسان ملتقى السماء والأرض.

ولا بد أن تمّحى الأنانية بين الإخلاص والواجب.

***

ويُفسَّر نسخ آيات معينة من القرآن الكريم بدرجات الكُلِّيَّة، مثل آية فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ البقرة ١١٥ التى قد نسختها آية فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا البقرة ١٤٤ وهى الكعبة الشريفة فى مكة.

ونجد المبدأ فى هذا النسخ شائعًا فى سائر المتون الدينية بشكل أو آخر، مثل أن يُوصى الإنجيل المرء بأن 'يبغض' أباه وأمه ويتبع المسيح عليه السلام بعد أن أوصى المرء بأن يحب جاره كنفسه، حيث نجد فارقا فى المقام والمعنى ولكنه ليس تناقضا.

ويفسر شانكاراشاريا التناقض الواضح فى الفيدا بالطريقة ذاتها فى الفارق بين المفهوم العرضى آنوفادا والفكرة الأصولية آبافادا، التى جاءت لتصحيح الفكرة السابقة بالاتساق مع الضرورات الروحية المختلفة لكل من الفهم ومقامه.

وتحكى التوراة عن أن الله تعالى وعد إبراهيم عليه السلام بنسل يربو عددا على رمال الصحراء ونجوم السماء. ويقول القديس أوغسطين فى تفسيره إن رمال الصحراء تعنى نسل إبراهيم من الجسد، وهم

اليهود، وتعنى نجوم السماء نسله من الروح، وهم المسيحيون. ويبدو أنه كان من المعهود فى ذلك الزمن التغاضى عن تلك التفاسير 'المفتعلة' حتى 'الشعر' كما لو كان الوعد الربانى لا معنى له، أو كما لو كان الله تنزه وتعالى يميل إلى 'الأدب'، ولو كانت كل كلمة من التوراة لها معنى كما يُسلم التراث فإن من الممكن أن يكتشف ذلك المعنى كما حدث بالفعل على يد عدد من المُلهَمين.

وليس فى تفسير الملهمين 'تواطؤ' حول صدق التأويل، ولو كان التفسير خطأً فلا موجب لوصفه 'بالافتعال'[٢٦].

***

والكهنوتية رمزية تحيط بالشعائر حتى تفصح عن معناها بشكل ظاهر وتبين الانقطاع بين المقدس والدنيوى، أو بين الربانى والمجتمع الإنسانى.

وقد تطور العنصر الكهنوتى فى المسيحية بأكثر مما تطور فى اليهودية والإسلام[٢٧]، ويرجع ذلك إلى أن المسيحية جوانية فى أصولها وبنيتها، وتحتاج إليه بشكل أشد منهما حتى تؤكد على المفارقة بين المقدسات والدنيويات[٢٨]، ولا ينشأ هذا الاحتياج من طبيعة الجوانية بل من تطبيقاتها الدينية والاجتماعية، أى من امتدادها البرانى الضرورى.

٢٦ راجع باب 'حواشى الجزء الثالث' ☼.

٢٧ نحن لا نعتد هنا بالإضافات التى استجدت على الكهنوت المسيحى، ولكن بأشكاله الجوهرية التى ترجع إلى آباء الكنيسة.

٢٨ يتواجد هذا الفارق فى كل المجتمعات التراثية.

وينتشر العنصر الكهنوتى فى كل منظومة شعائرية بدرجة متفاوتة، وهو أمر واضح فى البوذية على وجه الخصوص، ودائما ما يقوم بناءً على الغايات الأصولية ذاتها.

***

والحديث عن التراث حديث عن الثوابت التى تتميز بأمر مطلق كما هو شأن التراث ذاته. وحتى نفهم صبغة التراث فلا حاجة بنا إلى البحث عن معايير قد لا تكون متاحة أو قد لا تقبل برهانا يُصنفها، فثوابت التراث عناصر جوهرية كافية بحدِّ ذاتها[٢٩].

ويكفى لكى نفهم الرمز التدبر فى طبيعته أو فى صورته، ثم فى تعريفه المذهبى، وأخيرا فى الحقائق الميتافيزيقية والروحية التى يُعبر عنها.

***

والحديث عن التراث حديث عن النعمة والرضوان، ولو كانت بعض الأديان لا تمتلك لغة شعائرية، فليس ذلك بسبب نقص يعتورها بل بموجب أنها لا تحتاج إليها، أى إنها تعوض ذلك النقص الظاهر بعناصر تختص بها[٣٠]، فالمعنى الذى يُعبر عنه الكلام مستقل عن اللغة.

٢٩ عندما كتب فولتير فى مقالته Essai sur les moeurs et l esprit des nation ...وسوف نحذر من محاولة اختراق الغموض الذى يحوط الدين فى الكنيسة إبان بكارته، فلم يكن يرغب أولا فى الإقرار بأن المقولة ذاتها تصح على أى حدث تاريخى، حيث إنه كلما ابتعد الحدث فى الماضى ازداد غموضا، وثانيا أن الكنيسة تقوم بالتبشير، وتبشر بالضرورة لأنها تراث، وفيها كل ما ينبغى للتراث طرحه، وفى هذا المناخ لا يصبح غامضا إلا المسكوت عنه وما لا حاجة لجلائه.

٣٠ تحتوى كل من البوذية والمسيحية على عدة لغات كهنوتية، ولكنها لا تعد 'جسد' الوحى ذاته، ثم إننا لو نظرنا إلى ذلك باعتباره نقصا، فلا بد أن نندهش من أن الإسلام لا يقتضى طقسا فى الانضمام إليه مثل اليهودية والمسيحية، وليس الطهور شرطا لا يستغنى عنه.

ولا بد أن يُعبر ذلك الاستقلال عن نفسه فى زمن ومكان ما، حتى لو ظهر الجانب النقيض فى الصلة بين اللغة ومحتواها، والذى يتبدى كمعيار نسبى[٣١]، ولا مناص من وجود صيغة من الوحى تثبت محتوى الكلمة الربانية لا رداءها اللغوى لتحل الركائز الروحية محل اللغة الشعائرية.

والمبادئ ليست صورا تامة، فلا بد من تطبيقها حسب طبيعة الأشياء التى تصوغ كل حالة من واقعها، والسعى إلى استبدال العناصر المنتظمة بعناصر أخرى تؤدى إلى استبعادها فى عملية الاستبدال.

***

وقل الأمر نفسه عن الدور الذى يقوم به علم الكون، والذى بلغ شأوا عاليا عند السامين والهندوس وغيرهم، ولا يتمتع بالأهمية ذاتها فى المسيحية والبوذية، ويرجع ذلك الاختلاف الحتمى من منظور خاص إلى أن المخلوق لا يُجدى كوسيلة للخلاص، فى حين يقول منظور آخر إنه يُشارك فى الخلاص بشكل غير مباشر، ونجد فى الهندوسية ذاتها أن يُوجا وفيدانتا تتقاربان نحو التحقق الروحى، ولا تستلزمان سلفا دراسة فايشيشيكا أو نيايا أو سانخيا، وهى مذاهب كوزمولوجية، أما عند البهاكتا فأحيانا لا تلزمهم علوم أيًّا كانت، وكذلك التصوف يتضمن فرعا لا يأبه للكوزمولوجيا سواء

٣١ كذلك تعجز الطبقية الطبيعية فى كل الجماعات عن تعريف الفرد بشكل مطلق، حتى إننا نستنتج وجود تجمعات تراثية تذهب إلى النظرية القائلة بمساواة الناس أمام الله سبحانه، أو إلى عكسها، ويتجاهلون التراتبات الاجتماعية التى تمس ذلك البعد.

مباشرة أم بالإشارة، ويُحل محلها 'علم النفس الروحى'، أو ما يُمكن أن نسميه 'مايكرو كوزمولوجى'، وهو بالضبط ما يُمارسه المسيحيون والبوذيون، فيقول بوذا «أما السبب الذى جعلنى لا أعلمكم شيئا عن الدنيا، فذلك لأنه لن يُعينكم على الخلاص بأى شكل كان»، ويبين هذا القول السبب فى ذلك النقص النسبي فى العلم المقصود[٣٢]، كما يُبين أن النقص راجع إلى طبيعة الأمور النسبية وكيفية تعويض الميل إلى 'الأمر الوحيد اللازم'.

***

وتحتل وجهة النظر التاريخية أهمية قصوى فى نظرية 'الأولياء أفاتارات'، وليس ذلك قصرا على وجود 'الإنسان الربانى' فحسب بل كذلك فيما تعلق بمقامه الروحى، وحين يحتاج التراث إلى وساطة ولىٍّ فإن ذلك كافٍ لضمان قداسته، وحيث إن الأفاتارات يُحققون ممكنات روحية فلا مجال للدفع بأن الولىَّ ليس إلا رمزا، ويجب الاعتراف بأنه الوسيط السماوى حقا، وإلا لما كان للتراث معنى فعال، ولا نرى سببا لكى تخدع السماء من آمن بها.

إن وظيفة إنشاء رمز يُوافق الأفاتارا يعتمد قصرا على الإشعاع فوق الإنسانى لشخصه، وهو ما يُضفى على حضرته الكفاءة والشرعية،

٣٢ يتعلق ذلك النقص بالصورة العامة للمذهب ووظيفة الكوزمولوجيا فى التراث ككل، وحيث إن كل دين لا بد له من علم كون، فقد استعارت المسيحية كوزمولوجيا التوراة، ثم إنها ربطتها بسفر الرؤيا، فى حين تمسك البوذية بشكل عام بالكون البراهمانى، مع بعض الاختلافات التى نشأت عن المنظور البوذى.

فصورة البوذا الشعائرية هى فى الآن ذاته رمزٌ ميتافيزيقيٌ وحضورٌ حقيقيٌ، ولا بد من التمييز بين الرمز بما هو وبين حضوره السماوى.

***

وتعطى المسيحية الأهمية الأولى للمسيح عليه السلام الذى يطغى شخصه على الرسالة. والمسيح هو الإنسان الرب وهو أعظم مسلمات المسيحية قاطبة، ويكاد المرء يقول إنه عليه السلام هو الذى يُسوغ الحق ويضمنه، وتخفت صعوبات عقيدة التثليث فى وهج ضيائه.

أما فى الإسلام فإن الرسالة لها الأهمية الأولى على الرسول عليه الصلاة والسلام، وأعظم مقولاته هى التوحيد الذى يصير مقولة الرسول واقعيا، والحق الباهر الذى لا يحول هو الذى يُسوغ الرسول ويضمنه.

وما لا يُمكن الجدل فيه فى المسيحية 'من برانيها' هو كمال الصورة الربانية فى المسيح عليه السلام، أما فى الإسلام فإن البدهى الذى لا جدال فيه هو التوحيد الذى يُشكل حقيقة الرسالة.

***

وتميز 'الولاية' المسيحية والهندوسية والبوذية باتخاذ الرسالة السماوية صورة إنسانية، فى حين تظهر الرسالة فى غيرها من الأديان على صورة كتاب.

وليس اللوجوس هو 'الكلمة' ولا 'الابن' ولا 'الكتاب' ولا 'البوذا'، ولكنه يتجلى فى إحدى هذه الصور بحسب أحوال الظهور الأرضى. فالتثليث بشكل ما تعريف 'لله سبحانه' بدلالة المسيح، فلم

يكن هناك عقيدة تثليث قبل عيسى عليه السلام، وينطوى مفهوم العقيدة التثليثية على مخاطر السلوك الواقعى الذى قد يعزو إلى الله تعالى صفة نسبية ويعزو إلى العالم صفة مطلقة.

وحيث إن الإسلام يرى اللوجوس 'كلمة ربانية' فى 'كتاب موحى' فإنه يرى الجانب الإنسانى منه فحسب فى الرسالة بما هى دون حاجة إلى تمييز أية صيغ، ويرى كل شىء بدلالة التوحيد، وليس بحاجة إلى 'تجسُّد' حيث إن ذلك يعنى 'الانقسام إلى اثنين' كما حدث بين المذاهب المسيحية[٣٣].

واللوجوس فى الهندوسية هو مبدأ 'تردد الانعكاسات الربانية' لو جاز التعبير حتى يُمكن ترجمة مفهوم 'مايا'، فالهندوسية تحلى بملكة إدماج سائر وجهات النظر التى تعد عند غيرهم قصرية.

***

وتميز المسيحية بمسحة درامية تخاطر بتوغُّلِ الفردية والانحراف، ويسعى الإسلام من ناحيته إلى 'اجتناب' تلك المخاطر بالوسطية لمخاطر بنمو الفتور، والحديث عن الصور حديث عن الحدود ومجال لافتراض الأخطاء.

وقد انبرت المسيحية للتبشير بحقيقة فريدة تقوم على معجزة، أما الإسلام فيدعو إلى ما تدعو إليه الأديان كافة فحسب، كما لو كان

٣٣ يقر الإسلام بأن عيسى وليد العذراء والروح القدس، دون أن يستنبط من ذلك مفاهيم فقهية، وهى لا نفع فيها للإسلام حيث إن التوحيد فيه ينطوى على كل الصفات الربانية المحتملة.

رسما تخطيطيًا لأى دين محتمل، ويقوم على ما ثبت عقلا. والفكرة فى الإسلام هى كل شىء، ولا يُمكن أن يتصور المسلم إمكان فصل الحق عن قدرته المنجية بالرحمة. أما فى المسيحية فإن المعجزة والوسيط والحقيقة الفريدة تتقدم أى أمر آخر، حيث يصير الوسيط معيارا للحق، وتحتل المعجزة التى تبرهن على مقامه الأسمى محل البراهين الثابتة بانفتاح القلب على اللطف الربانى.

وقد قُدِّر للمسيحية أن تكون دعامة لطريق المحبة، أما الإسلام فيرتبط بطريق العرفان، إذ إن مفصله هو شهادة لا إله إلا الله وهى الحق الأكمل، ويرى المحبة من طريق معرفة التوحيد، والولى المسلم 'عارف بالله سبحانه' حيث تبدو المحبة مرشدا شبه إنسانى وشبه سماوى إلى المعرفة.

وتنطوى الأديان كافة على حقائق تامة ورسل ومعجزات، إلا أن كُلًّا منها يميل إلى الاختلاف بحسب أحوال الوعاء الإنسانى القابل.

***

ولم يكن سوء طالع الكنيسة اللاتينية راجعا إلى المغاربة فى إسبانيا، ولكنه كان سليل الوثنية القديمة التى خبت جزئيًا، ثم ربيبًا للعقلية الرومانية، ثم العقلية الجرمانية التى جاءت كردٍّ فعل على العقلية الرومانية، وقد كان العقل الوثنى غارقا فى الطبيعية والعقلانية، وكان العقل الرومانى قانونيًا وسياسيًا، وكان العقل الجرمانى

خياليًا تبسيطيًا[٣٤].

وجاء سوء طالع الكنيسة الشرقية لا من الأتراك الذين غزوا البَلْقان ولا من المغول الذين اجتاحوا روسيا، بل من قوة العامة بميولهم القومية والدنيوية، والذين شكلوا ضغطا على الكنيسة حتى إبان طفولتها. ولو كانت الديكتاتورية الآسيوية من سوء طالع العامة إلا أنها كانت تحفظ حياتهم الباطنة طوال قرون كما لو كانت متحوصلة فى دوام آسيا اللازمنى.

وقد وُلِدت المسيحية تحت نير احتلال أجنبى، ويجوز القول إنها حملت ميراثا من الاحتياج إلى اضطهاد حَفِظ جوهرها من عبث عامة المؤمنين بها، ونفهم من هنا أن الإسلام قد حيَّدَ ذلك العنصر العامّى بإغلاق الباب فى وجه نظام الرهبنة الكامل. ويمكن وصف الإسلام من منظور خاص بأنه 'ثيوقراطية ديموقراطية' لرهبان متزوجين.

***

وإذا كانت الوثنية لا تقبل الاختزال إلى حضارة الروح الإلحادية ولكنها لا تستبعد الفكرة النظرية عن الرب[٣٥]، ويُمكن القول إنها

٣٤ تعبر هذه العيوب عن الصفات العقلية بشكل مقلوب عما ظهرعند فيثاغورث وتوما الأكوينى ومايستر إيكهارت، وعلى سبيل المثال تجلى ذلك العنصر الجرمانى فى التزيد فى االخيال والتبسيط، وظهر فى الروحانيين الجرمان على شكل ذكاء رمزى ملموس، وواقعية تسعى قدما إلى جوهر طبيعة الأشياء، ولكن الحق أن هذه العبقرية لا تستطيع أمرا بدون عبقرية البحر المتوسط.

٣٥ هناك زنوج فتيشيون لا يجهلون الله سبحانه، ولكنهم يعجبون من مخاطبة التوحيدين

’إيمان بالملائكة angelotheism‘، ولا يكفى الدعاء لله سبحانه ’فى تنوع تجلياته‘ كى نمنع اختزال الربانى فى فكر الإنسان إلى مستوى القوى المخلوقة. والأولوية للتوحيد لا للتنوع، ومن الأجدى أن نؤمن بأن الله سبحانه هو الواحد عن أن نؤمن بأقنوم لمبدإ كلى بين أقانيم لا تحصى.

ولا تتوانى الهندوسية عن رؤية الوحدة وراء كل صنف من تلك التنويعات، وسيكون من الخطل المقارنة بين الهندوسية والوثنية القديمة التى كان تنوعها كميًا من وجهات النظر كافة.

وقد كان الغرب القديم إما متعدد الأوثان أو مؤمنًا بلا دين، وهو ما لا يُمكن أن يتولَّد إلا عن طريق كشف الأسرار، ومن هنا جاء المغزى التاريخى للمسيحية، ولا بد من ذكر أن المسيحيين الأوائل لم يكن لديهم أدنى فكرة عن ربط الأسرار بالمسيح عليه السلام، ذلك أنهم لم يكن لديهم علم عن ’غربٍ‘ قد ’يتعثر‘ حيث إنهم آمنوا بقرب نهاية العالم وكانوا ينتظرون القدوم الثانى للمسيح Perousia. وكانت غايتهم لا تعدو خلاص النفوس لا القارات.

***

وقد كانت الوثنية القديمة أقل انحطاطا من وثنية عصرنا فى جانب وأشدَّ انحطاطا منها فى جانب آخر، فقد دأبت على اختزال الدين إلى نوع من النفعية، وهو مما أدى إلى التوفيقية بين الدين والهرطقة،

إياه حيث إنه ساكن الأعالى التى لا مطال لها.

فهى تؤدى إلى منظور توفيق الأديان، لأن أغرب الأرباب والحضارات قد حشرت حشرا فى عقيدتها الأصلية دون هضم أو تكامل، وتؤدى إلى الهرْطَقة لأن الفضائل الربانية قد اختلطت بالقوى الملائكية التى انحطوا بها إلى مستوى الانفعال الإنسانى، وتبرهن الطريقة التى اتبعها القدماء فى التعبير عن أربابهم على أنهم لم يفهموها حق الفهم. أما عن الجوانية فلا سلطان لها على الإنسان العادى، ولا يتيسر لها أن تفرض عليه مثالية روحية كانت أسسها تحت سيطرة صفوة، ولم يُتَحْ للأفلاطونية الجديدة أن تفعل شيئا حيال الجهل العام وإطلاق عنان الغرائز، إلا أن وجودها كان نوعا من التعويض والتوازن بشكل غامض غير مباشر.

ويعانى الغرب الحديث من العيب المزدوج للجهل التام بالتأمل الميتافيزيقى[٣٦] ولحكمته العقلانية الزائفة التى تجر الإنسان إلى دَرَكٍ متاهةٍ لا إنسانيةٍ، ولكنها تنطوى على طريق المحبة فى خضم فوضى تنفتح على الجميع، وهذه هى المسيحية المعاصرة[٣٧]، ويتمخض عن ذلك أغلوطة المدنية التى هى أوغل انحطاطا من وثنية روما القديمة، ولكنها رغم كل شىء تشتمل على 'وثنيين' أقل عددا بشكل نسبى، وهذا هو الحال على الأقل فى بلاد بعينها حيث يُمكن تقويم أمور مركبة إلى هذا الحد. ويأتى من ناحية أخرى أولئك الذين صنعوا

٣٦ تستجيب المدرسية لحاجة الإنسان إلى التفكير، ولكنها ليست منهاجا تأمليًا.

٣٧ قد اتخذ الإسلام ذلك الدور التعويضى فى بعض بلاد البلقان مع اختلاف المنظور اللازم فى هذه الحالة.

هذه المدنية الحديثة مباشرة ووضعوا مساراتها وهم أوغل 'وثنية' من الرومان فى حقبة انحطاطهم، ناهيك عن انحطاط القيم الإنسانية التى تهيمن على عصرنا، ولا بد من أن نحسب فى هذا المجال وغيره لعوامل التعويض المذكورة سلفا.

ولو لم تكن الأديان اليونانية والرومانية منحطة ووثنية لكانت أشبه بالهندوسية، وقُلِ الشيء نفسه عن الأديان الكلتية والجرمانية.

***

وأحيانا ما تنكر الأديان حقائقَ ظاهريةً باعتبارها أمورا هامشية، فى سياق سعيها إلى التعبير عن الحقائق الجوهرية فحسب، ذلك أن ما يهم فى مسألة المطلق ومصائرنا النهائية هو الحق المخَلِّص، وهو أمر لا يعتمد على الوقائع.

إن الله سبحانه يُعطى أكثر مما وعد وليس أقل منه فتيلا، وأحيانا ما يُلهِمُ بحقائق سماوية بدلا من حقائق أرضية أو 'وقائع' قد تكون مفصلا فى ميثولوجية دين بعينه، ولكنها تأتى فى سياق منظور آخر قد يُؤدى إلى الحرج. فما يهم فى الدين هو الإيمان المركزى، ومحتواه الكيفى الذى لا غنى للإنسان عنه، والدفوع الجدلية التى تعد هامشا له ودرعا واقيا.

***

ويقتضى التجانس الشكلى وجود الحق والباطل رغم أنهما يتعلقان بالشكل فحسب، مثلما يحتاج العالم إلى الخير والشر، ومثلما تعنى الربوبية سر الخليقة بفضل لانهائيتها.

والحقائق المطلقة موئلها الأعماق لا الأسطح.

والأديان هى ميثولوجيات تقوم بما هى على الجانب الواقعى من الحقائق الربانية والشعائرية، وتقوم إذن على جانب واحد فحسب، وهذا القصور محتوم وكامل الأثر معا.

وقد يبدأ الإنسان مما كان ثابتا ببرهان العقل المُلهَم، أو من المشاركة المباشرة بالوعى بالذات العلية، وفى الحالة الأخيرة سوف تصير الدفوع الخارجية التى تعتمد على يقين وضعى بمثابة هباء.

لكن الإنسان يُمكن أن يبدأ كذلك من نقطة يقين ربانية أو من حقيقة ربانية أو من معجزة، ولو كان ذلك هو الأرضية الصلبة التى يقف عليها فإن الدفوع التى تعتمد على حقيقة باطنة لن تبخس المعجزة بل ستسعى إلى دحض الطبيعة المطلقة التى تُعزى إليها، ولن يكون لها أثر.

ويتقابل طريق التأمل العقلى وطريق الصلاة الانفعالية بشكل جذرى، ولا يعنى ذلك أن كل التأمل عقلى ولا أن كل الصلوات انفعالية.

وحينما يُزيف المرء هذه المراتب باغتصاب حق الذات العلية أو غايتها، فسوف يسقط فى العقلانية فى الأولى ويهوى إلى الفتيشية فى الثانية.

الْبَابُ الثَانِى

إن السؤال الأعظم هو ما الذى يمنح كياننا دافعا إلى الحركة؟ وما ذلك الذى يُقنعنا أصوليًا وينتشلنا من أنفسنا؟ وقد يكون ذلك 'ميثولوجية الدين' لو جاز التعبير، أى الاجتماع المتوافق للأفكار والصور الأصولية الذى يُضفى علينا بركة الإحساس باللطف الربانى والإرادة فى أن نفعل 'هذا' لكى نكسب 'ذاك'، ولكنه يجوز أن يكون جوهرا خفيًا فى طبيعتنا، أو حقًا بيّنًا بشكل غامض، أو تعطشًا إلى اللانهائى، وفى هذه الحالة لن يصل إلينا على مستوى أكثر ظاهرية، فلا يُمكن التواصل بشأنه 'بالصور' التى لا تمس مركز نفوسنا.

***

وعندما لا تكون المذاهب الميتافيزيقية منصوصا عليها فى المتون المقدسة مثلما ظهرت فى أوبانيشاد و براهما سوترا وكتاب أناشيد الطريق والفضيلة طاو تى تشينج فإنها تكون وليدة إلهامات متأخرة للعقل المُلهَم[٣٨]. ولو كان هناك تراث شفاهى وتعاليم أسرارية من أول الأمر كما تجرى الأمور بطبيعتها[٣٩] فلا بد أنها كانت مقتضبة عن

٣٨ تصبح القيم فى هذا المقام تقريبية بالضرورة، فقد تختلف الأحوال من وسط إلى آخر.
٣٩ فلا معنى من تفسير حقائق دقيقة لمن لا طاقة له على الفهم ولا رغبة عنده فيه، وقد قال القديس كليمينت السكندرى فى كتابه Stromata تبدو الأمور التى سوف نتحدث عنها للبعض كما لو كانت مختلفة عن المتون المقدسة لسيدنا المسيح، وليعلم هؤلاء أن هذه الأمور تتنفس وتعيش بالمتون ذاتها، وتستعير منها الأرض التى تقف عليها، ولا تأخذ عنها إلا الروح فحسب وليس اللغة. والحق أن الغنوص قد هجر المصطلحات الخاصة حتى يتجنب

تلك التى ظهرت فى التفاسير المطوّلة فيما بعد مع اعتبار التعديلات اللازمة، وهو بالضبط ما كان عليه حال الكتب الهندية والصينية المذكورة. وقد كان الغنوص فى البداية لا يتميز 'بمنظومية' تخصه، ولا بد أنها قد تحققت بالاتساق مع 'نمط الوعى' الذى يسود فى وحى بعينه، وبوساطة إلهامات أصيلة ومتنوعة، وكانت الصيغ والرموز بما فيها آيات الطبيعة والنفس من دعائمها[٤٠]، وتبعثرت بعد ذلك لأسباب عدة مثل الميل الجمعى إلى التصلب والنسيان، وازدياد عدد الدارسين وانتشارهم، وقلَّ فيهم السنخ التلقائى للوعى، وأخيرا لزم ظهور الأطروحات الطويلة إما لتهافت أفهام الحكام أو لمواجهة الزندقة، ولهذه الأسباب مجتمعة كان لا بد من تركيب صريح لإعادة صوغ المذهب كتابة، وقد اتخذ بالضرورة أسلوب النظام السائد. ثم إنه لا يُستبعَد فى الميتافيزيقا أن يستعير مذهب مفاتيح جدلية من مذهب آخر، رغم وجوب عدم المبالغة فى أهمية ذلك، فالأمر لا يعدو الصيغ المذهبية، وحيث إنها قد وجدت بالفعل فلا مجال لإنكارها. ولا شك أن الأفلاطونية الحديثة قد قامت بهذا الدور فيما يتعلق بالجوانيات السامية[٤١]، وهناك كذلك الدور المهم

مظهر الصراع مع لغة المتون والصياغات العقدية.

٤٠ يقول القرآن الحكيم فى عدد من المواضع عن ظواهر الطبيعة إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ الرعد٣، وليس هناك أجلى من ذلك وضوحا، وتقول الآية الكريمة سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ فصلت٥٣.

٤١ وإذا كان ذلك أمرا مؤكدا عند آباء الكنيسة اليونانيين فلا نرى سببا يجعله غير محتمل عند المسلمين الذين اطلعوا على كتابات أفلاطون، والدفوع الأصولية واحدة فى الحالين.

الذى قامت به الأرسطوطاليسية فى اللاهوت اللاتينى رغم تعرضها للدحض من عدة جوانب.

***

ولو بدأنا من فكرة أن الحق هو عمق كياننا كمثل نور بلا شكل فما علينا إلا أن نعى، وسوف تتبدى الصياغات المذهبية تحصينا لنا من الخطإ، ففيها نقاء القلب وتحريره من العوائق التى تصيبه بالغموض[٤٢]. إن الحق اللامحدود الذى يتعالى على الصور قد يُلهم بصياغات مذهبية متنوعة، وليس كما يحدث فى المناظرات بين مدرسة وأخرى فحسب، بل حتى فى تعاليم حكيم واحد[٤٣].

وقل مثل ذلك عن العناصر القبالية التى نصادفها فى الغنوص المسيحى ليس بغرض البرهان على عدم انتمائها لمصدر مسيحى، فالأصل اليهودى للمسيحية برهان على صحتها، والقبالة لا يمكن أن تقوم إلا بدور دعامة شكلية عرضية، فالمسيح عليه السلام فحسب هو المصدر للمذهب بكامله، والغنوص بدهيا يعتمد على أساس متين فى إنجيل يوحنا.

٤٢ قال عمر الخيام فى 'رسالة فى علم الوجود' إن الصوفيين يسعون إلى المعرفة، لا بالتفكر والتأمل شأن الفقهاء والفلاسفة، بل بتطهير نفوسهم الساكنة والمتحركة وتقويم خصال أناهم الفعالة وتحرير وعيهم من العوائق التى تنشأ من طبيعة الجسد، وحين يتطهر ذلك الجوهر فى رحاب البهاء الربانى فسوف تتكشف المعرفة بالمثالات الذهنية والمتجلية كما تتجلى فى العالم الآخر عالم الحق المتعالى. ويعالج كثير من كتب المتصوفين مثل القشيرى الذى أطلق عليه 'باب التصوف ومفتاحه' قضايا الأخلاق الجوهرية وهو أمر عميق المغزى. ويعبر زهد الفيدانتيين فى العمل عن منظور آخر للوعى والطريقة، فإلغاء الفعل بنية التأمل كمثل محو الإثم لأنه يطغى على عين القلب. ويقول شانكارا إن الأعمال لا تعين على إدراك الحق ولكنها تعمل على تطهير الذهن بالكمالات والفضائل.

٤٣ وتقدم أعمال ابن عربى أمثلة من هذا الأمر، ويبرهن ذلك التنوع على التلقائية والاستقلال فى قلب الرشد التراثى، لا فى نسبية التعبيرات المذهبية فحسب. ويقول ابن عربى نفسه فى سياق آخر إن الزهد الكامل يمكن أن يفتح القلب لأعظم فتوحات البصيرة العقلية المُلهَمة دون معرفة بعلم الوجود وتكفى الشهادة أساسًا له.

وحين تحقق الفضائل إلى منتهاها فيما يتعلق بالمثالات الربانية الكُلِّيَّة تتسق الفضائل مع الحقائق الميتافيزيقية، فالتواضع والإحسان والصدق شروط شبه مطلقة للمعرفة، وهى أمور يستحيل وجودها خارج الحق. فمن الجلى أنه لا يُمكن الوصول إلى المعرفة بشكل مطلق دون التواضع والإحسان والصدق. والصدق ضرورى لكمال الفضيلة، كما أن الفضيلة ضرورية لكمال الصدق.

***

ويجسد الحكيم الآسيوى منظورا فيما وراء الفكر برمته فى فكره وفعله ووجوده، ويستكين إلى الحق الذى لا يتحول، ولا يشغل باله بالعوامل النفسية التى تخرج عن ذاته، ولا يأبه حتى لحقيقتها رغم أنه قد يكون واعيا لها بشكل عرضى، ولا يضيِّع وقتا فى علوم الصور الذهنية ولا يرى منها نفعا.

إلا أن أحوال الإنسانية فى أيامنا هذه من قبيل العلم وغيره قد صارت أكثر منفعة حتى صارت لازمة لا غنى عنها، ومن لا يعرف كيف يُميز الحق فى كل الصور الذهنية التى تحتوى عليه يُخاطر بالضلال عن الحق فى شكل بعينه.

والمذهب أمر والقداسة أمر آخر، وخضوع المذهب للقداسة بمعنى أنها التحقق الصورى للمذهب يعنى أن يستنكف الاستفادة بشىء مادى من المذهب حيث لا يسع أى شخص أن يُنصِّبَ نفسه مشرِّعًا، ويتمخض عن ذلك أيضا فساد المذهب الذى يكف عن أن يكون مطلقا فى مقامه، فالمذهب 'الموضوعى' يختلف عن المعرفة

التى تحقق عند 'عبد' بعينه.

وليس من حسن المنطق أن ننكر مذهبا باسم القداسة، ولا أن ننكر قداسة باسم المذهب.

***

وهناك قطعا حقائق وسلوكيات روحية تستعصى على معظم الأفهام، رغم أنها عند بعض الناس بديعة وضرورية، وسواء أطلقنا عليها 'جوانية' أو أى اسم آخر، فوجودها من طبيعة الأمور[٤٤].

وإنكار الجوانية كأمرٍ واقعٍ هو إنكار لحقيقة أن هناك قيمًا روحية لا يستطيع أن يرقى إلى فهمها كل الناس، والقول بذلك يعنى أن نقص الفهم معيار لعدم الفائدة، ومن ثم التضحية بالحق على مذبح المنفعة. وليست النظريات الجوانية من قبيل الرفاهية، فهى ترتبط بالاحتياجات المنطقية المُلِحَّة. ويناظر المصير الروحى الذى تطرحه أعمق رجاء للإنسان، فسوف يتجلى الله الذى هو أقرب إلينا من حبل الوريد.

***

والعرفان مناط الذكاء الذى يتجه بطبيعته إلى الجواهر الكُلِّيَّة، وسيكون

٤٤ وهناك رسالة عن التواضع للقديس برنار تتناول النفس التى تنام مطمئنة فى الحق... لكن القلب واع يسعى لكشف أعمق أسرار الحقيقة حتى تستطيع أن تعود إلى ذكراها عندما تصحو، فهناك ترى من الأشياء ما لا يُرى، وتسمع من الأمور ما لا يمكن أن يفسَّر، وليست فى حلٍ من الحديث عنها، ذلك أنها تتجاوز كل المعرفة التى يمكن أن تنقلها ليلة إلى ليلة أخرى، والحق أن نهارا يمكن أن يفسر ذاته لنهار آخر، ويجوز له التحدث عن الحكمة بين الحكماء، ونقل أمور روحية إلى الروحانيين.

عالم الصور أمامه شفافا، ويستمد قابليته للفهم من الجوهر لا من الصور.

ويعيش ذوو الذكاء المعتاد فى خضمِّ الصور، ولا يملكون اصطناع الخروج عليها إلا بعناء شديد، ومستوى الصور عند الرجل المعتاد هو 'الأرض الصلبة' وهو 'الملموس'، ولا تعدو الجواهر عنده إلا 'تجريدات'.

***

وقد كانت كلمات المسيح عليه السلام إلى نيقوديموس والمرأة السامرية والشاب الغنى مواعظ عن جوانب شتى فى الفارق بين الجوانية والبرانية بالمعنى الواسع، ذلك أنها ليست مقصورة على الغنوص ولكنها تنطوى على المحبة، فالمحبة أيضا تخترق حجب الصور وتمحو أشكال 'الثراء' و'الدنيا'. والمحبة تحرق الدنيا ولا يبقى إلا وجه ربك ذى الجلال والإكرام، وتذهب بعيدا عن حدود الطاعة الشرعية. والزهد الأسرارى جوانى بدوره كالغنوص من حيث المبدأ على الأقل.

وتتبدى الجوانية فى الإسلام كما لو كانت تعبيرا صامتا عن عقيدة الإيمان وشريعة الإسلام وجوهر التحقق الروحى بالإحسان. ويجوز القول أيضا إن التصوف هو صدق الإيمان بالله سبحانه، والصدق خصيصة روحية فى الإيمان، والإيمان الصادق هو أن تؤمن كما لو كنت ترى، ولذا لزم الانفصال عن الكثرة والتنوع والصور التى ليست من آيات الواحد جل شأنه، وهذا هو الطريق

بتمامه إلى التوحيد، والإيمان التوحيدى هو المشاركة الأولى بين الأديان فى أحدية الله تعالى، وبحسب مساعيها التى قد تكون عرفانا أو محبة أو وجودا وفعلاً، وفقر المتأمل نتيجة لازمة للتوحيد النقى الصادق، وهو شامل متكامل، يأنف عن الكثرة فى 'الثراء' مثلما تأنف المسيحية عن 'الدنيا'، وهو نتيجة لازمة للمحبة الخالصة لله تقدس وتعالى.

***

ولا تملك البرانية أن تذهب إلى ما وراء 'الحرْف'، وتلقى الثقل بكامله على نصوص الشريعة لا على تحقق أمر أيًّا كان، وهكذا تعتمد على العمل الصالح والثواب المضاعف، وهى 'عقيدة الحرف' التى تتبدى فى قصرها الصورى وفى طاعة الشعائر والعرف الأخلاقى. ثم إن البرانية لا تذهب فيما وراء الفرد مطلقا، ومركزيتها فى السماء أكثر منها فى الله سبحانه، وهو بمثابة القول بأن المطلق مفهوم عندهم بدلالة النسبى.

***

ولا تنبثق البرانية عن الجوانية، ولكنها تأتى مباشرة من الله سبحانه[٤٥]، ويذكرنا ذلك برسالة دانتى التى قال فيها إن الله هو الذى يُنصِّب الإمبراطور وليس البابا. وقال المسيح عليه السلام أَعْطُوا مَا لِقَيْصَرَ

٤٥ رغم أن المسيحية والبوذية لا 'شريعة' لهما، فإن التطبيق البرانى كان ضمن 'حروفها' كما تبرهن متون الدينَين.

لِقَيْصَرَ وَمَا للهِ للهِ.[٤٦]

***

وتكمن مؤهلات العقل المُلهَم فى الطبيعة التأملية للذكاء بأكثر مما تبدو فى القدرة الوهمية على فهم مسائل ميتافيزيقية، وتعنى هذه الطبيعة غياب العناصر الانفعالية لا فى نفس المرء بل فى روحه، فنقاء الذكاء أهم ببون شاسع من قدرته، وقد قال سيدنا المسيح طُوبَى لِلأَنْقِيَاءِ الْقَلْبِ ولم يقل طوبى للأذكياء.

ويعنى 'القلب' العقل المُلهَم الخالص، كما يعنى تمديد الجوهر الفردى والميل الأصولى للإنسان، وهو فى الحالين مركز للكائن الإنسانى.

***

ولا مناص من أن يُرافق مؤهل الأخلاق مؤهل العقل المُلهَم، وبدونه يفقد الأخير فاعليته الروحية، أى لن يسمح للإنسان بتجاوز حدود معلومة.

والعلاقة بين 'الوعى' و'الروحانية' مثل العلاقة بين المركز والمحيط، بمعنى أن 'التعقل المُلهَم' يتعالى علينا، فى حين تحيط بنا الروحانية، ويئول التعقل المُلهَم إلى روحانية عندما يعيش بكيانه الكامل فى الحقيقة.

ومن الخطل اختزال معنى 'الأخلاقية morality' إلى مستوى

٤٦ تؤيد هذه الآية فى الأناجيل ما قاله دانتى فى رسالة 'الطاغية' ... ويتضح أن السلطة الزمنية للطاغية تهبط عليه بلا وسيط كما لو كانت آتية من مصدر السلطات الكُلِّيَّة، وهذا النبع فى ذاته واحد بسيط، ويصب فى جداول لا تحصى تفيض بكرمه . De Monarchia

الأعمال فحسب، فهى تتعلق بالفضائل أيضًا على حد سواء، وقد كان بين أولياء العرب من كان فى أول أمره 'لصا شريفا' قبل أن يدخل فى الإسلام، فالشرف والنبل مؤهل أخلاقى، أما الأعمال فهى عرضية حادثة، وأما الفضائل فهى جوهر الصور.

ولا تتسق وجهة النظر الأخلاقية مع المنظور الاجتماعى إلا فيما يتعلق بالأعمال التى لا يُمكن أن تكون مطلقة بطبيعتها حيث إنها صورة فحسب وليست جوهرا، وهكذا نرى كيف كانت الخطيئة طريقة فى الوجود لا فى العمل والسلوك فحسب، أو أن العمل ليس آثما لمجرد تخطى حدودٍ شرعيةٍ هى صورة فحسب ولكن حينما ينطوى على رذيلة، وهى جوهرٌ ما على كل حال. وفى هذه الحالة لا ينتسب الإثم إلى أية صورة شرعية. فالشرع يأتى من خارجنا لكن المعيار الإنسانى بداخلنا، وهو قانون محفور فى جوهرنا الإنسانى إلهاما دائما للقلب.

***

ومن الناس من بوسعه أن يفهم تدريجيًا بالتعبير الرمزى أكثر من قدرته على فهم نظريات مركبة، ويبين ذلك نسبية الدور العملى الذى تلعبه الصيغ وليس نسبية الحق المعصوم، سواء أكان 'مذهبيا' أم واقعيا.

وهناك كذلك من يسهل عندهم فهم النظريات عقليًا فحسب كما لو كانت جامدة على بعد نظرى واحد، وقد يذوقون التجانس الصورى فى المذاهب، ويظهر فيهم الفهم الصورى مختلطا بنقص

الفهم الجوهرى.

والحقيقة الجوانية سيف ذو حدين، فهناك من يُضيِّع فهمه لله سبحانه لجهله بتلك الحقيقة التى فيها خلاصه، وهناك من يعتقد أنه يفهمه تقدس وتعالى فينكب على بناء هيكل عقيدة وهمية مغرورة يعبدها من دون الله سبحانه.

***

إن الجوانية خفيَّةٌ بطبيعتها لا بصورتها، والمسلم العادى لا يفقه طبيعة التصوف الجوهرية، إلا أنه ليس جاهلا بوجودها، وإن لم يكن مُهَرْطِقا فسوف يعرف تماما أن التصوف هو طريق أولئك الذين يكدحون كدحًا إلى الله سبحانه، وعندهم علم غامض لطيف يبدو متناقضا فى بعض الأحيان ولا يسهل مناله.

والمحتوى الكيفى فى الجوانية الدينية له الحق فى الخفاء والسرية، أما بنيتها فلا يعوق ظهورها شىء، وهى دوما ظاهرة ولكن قليل من الناس من يفقهون، ولا يريدون إلا أن يظلوا على جهلهم بها.

ومن الثابت فى زمننا على كل حال أن كثيرا من الصفوة لم يشغلوا بالهم بالجوانية، وأن غالب الذين انشغلوا بها ليسوا من الصفوة بحال.

***

والرشد أو الأرثوذكسية هى تجانس الفكرة أو الصورة عموما مع وحيٍ موحى، أى مع جانب من جوانب الحق.

وأحيانا ما يتدخل الله عز وجل بغض النظر عن الرشد، لكن الرشد

لا يستطيع أن يُعوِّض غياب الله تنزه وتعالى[٤٧]. وأحيانا ما يصطدم الحق بالمنطق حينما يتعالى عليه، أو بالحرى بمنطق مخصوص لمفاهيم أو أمور ما، لكن المنطق لا يتعالى عن الحق، وقد تطرأ تداخلات تناقضية غير متوقعة عن أثر السبب فى النتيجة، لكن النتيجة لا يُمكن أن تكون بغير سبب، والرشد أو الأرثوذكسية قناة الإلهام إلا أنها ليست محركه الأول، ولكنها ضمان على مستوى الصور للحق الذى فيما وراء كل الصور.

وقد استبدل الفرِّيسيون أرثوذكسية شبه آلية محسوبة بالرب تنزه وتعالى، واختزلوا الدين إلى مجرد شكليات، وهو أمر لا يُمكن للدين أن يكونه وإلا لكانت موعظة المسيح عليه السلام بلا جدوى.

وقد أنكرت شكلانية الفرِّيسية كلا من الحرية المتعالية لله تبارك وتعالى والذكاء الخالد للإنسان.

***

وفى التراث عنصران هما الرشد والبركة، والبركة لا تناقض الرشد

٤٧ الله تعالى لانهائى، ولو ربط بعض الفقهاء بينه تقدس وتعالى وبين الوجود، فليس ذلك إنكارا منهم للانهائيته سبحانه بل على العكس لأنهم يساوون بين الوجود واللانهائية، وهو أمر آخر، ولا تعنى رؤية الجانب الأنطولوجى للانهائية إنكارها بما هى، والاعتراف بلانهائية الله سبحانه ينطوى ضمنا على الغيب المطلق أو 'ما وراء الوجود'، والتى ليس الوجود منها إلا الجانب 'المتشكل بالصور'. وهناك ملاحظة قرينة عن نطاق كلمة 'النجاة' أو الخلاص، فهذا الاصطلاح لا يسمح بأى تقييد مبدئى بموجب أنه قد جاء فى المتون المقدسة ولا يسمح بأى تقييد قصرى من حيث المبدأ، ويعنى بالضرورة تحررا كاملا من الشقاء والموت، وسواء أكان التحرر تعاليا على الفردية أم لم يكن، وتقوم المصطلحات المقدسة على المتون التى لا تنحاز لغير الحق.

بل تسبغ عليه تعبيرا صوريًّا تمليه الأحوال، ولكن هذا التعبير لا يعتمد على إرادتنا بأى شكل، والحق أن العكس صحيح أيضا.

ويكمن فى هذين العنصرين عنصر ثالث، ألا وهو أولوية الحق، أى المشيئة الربانية التى لا يُمكن للإنسان أن يتفهم كل أبعادها فى وقت واحد.

***

وقد أخذ الله تعالى على ذاته عهدا بموجب مطلقيته، لكنه يظل مطلق الإرادة فى التصرف بلطفه وبركته بموجب لانهائيته.

أما الإنسان فمقيد بالشريعة نظرا لأنه متقلب الأحوال ولا ثبات له، لكنه يتحرر فى الفضائل لأنه يحتكم فى نفسه الباقية على أمر فريد لا بديل له.

والفضيلة شىء لا بد أن يأتى من الإنسان ذاته بمعنى أنها لا يُمكن أن تضاف إليه من خارجه، وليس لها إلا هذا المعنى فحسب.

***

ويسمح الحق بالتناقضات التى دائما ما تقبل الاختزال، لكن الفضيلة قد تستدعى الدخول فى صراعٍ حقيقى، ذلك أن الحقيقة تتعالى على ما كان إنسانيا، ولا يسهل أحيانا الاتصاف بالفضيلة حينما يجد المرء نفسه فى مناخ من الحق المتجانس المحدود، فى حين يسهل ذلك عندما يجد المرء نفسه فى نقطة تقاطع بين حقائق متناقضة التسمية antinomic. فالحقيقة يُمكن أن تناقض الإحسان، وإن لم يكن الإحسان بمعناه العميق فعلى الأقل ببعض تجلياته، رغم أن بنية

القيم المذهبية لن تسمح بأيِّ تميز حاسم فى هذا الشأن، ويكون هذا هو الموقف الذى تتدخل فيه البركة الربانية لكى تقلب الميزان فى مصلحة الحق، ولن يستطيع الإنسان شيئا بدون البركة الربانية حتى لو رضع الحكمة وتنفس الفضيلة.

***

وقد امتلك الفرِّيسيون أرثوذكسيةً ونظامًا، ولكنهم كانوا خلوًا من البركة والفضيلة، فلم يكن لديهم بركة لأنهم استبدلوا الأرثوذكسية والنظام بالله تقدس وتعالى، ولم يكن فيهم فضيلة لأنهم استبدلوا القيم الإنسانية الأخلاقية بشعائر برانية فى الوجود، وقد فقدوا كفاءتهم بهذه الغربة.

ولم يُعارض المسيح عليه السلام سلطانهم بموجب أنهم يقعدون فى كرسى موسى عليه السلام، ولكنه أدانهم رغم ذلك.

الْبَابُ الثَّالِثُ

تقول تعاليم الصوفية إن المسيح عليه السلام قد جاء بجوّانية أو حقيقة، ولم ينتج عن ذلك مذهب إنجيلي أو شريعة[٤٨]، ولكنه جاء بطبيعة مخصوصة، ولم يكن مجيء المسيح عليه السلام قابلا للفهم ما لم تكن له تلك الطبيعة المخصوصة لكشف الحقائق الروحية التي خفيت حتى زمنه. وقد اتخذت المسيحية من ناحية أخرى في بدايتها صورة 'رسالة كُلِّيَّة'، لكن صورتها الواقعية لم تمكن من طرح الغنوص، ولذا اتخذت لنفسها طريق المحبة[٤٩]، وهي متاحة لكل الناس من حيث المبدأ، إلا أنها تحقق بكاملها في ندرة من 'المختارين'.

ويجوز أن تعظ برانية ما بطاعة الله سبحانه وبالقسط مع الجار، ولكنها لا تستطيع أن تعظ بمحبة الله تعالى وحب الجار، فهذا السلوك

٤٨ وقد أمكن بالمعنى ذاته قول Moysis doctrina velat quod Christi doctrina revelat أي إن مذهب موسى حجاب ومذهب المسيح كشف للحجاب، ويسمى الصوفيون المسيح 'خاتم الولاية'، ويقول محيي الدين بن عربي في رسالة الأنوار وليس خاتم الولاية الكبرى إلا المسيح عليه السلام، وقد التقيت بكثير ممن ورثوا المقام العيسوي... وكنت أنا نفسي في ابتداء الطريق واحدًا منهم ، وقد عرفت منه منازل التوبة، وأسماء ومقامات الأولياء ووُصف لي على يديه طريق الفقر والسلوك، وقد قال المسيح عليه السلام مَمْلَكَتِي لَيْسَتْ مِنْ هٰذَا الْعَالَمِ. وأحيانا ما يضاهي المسلمون هذه الآية بالحديث الشريف جئتكم بخير الدنيا والآخرة، أي شريعة تنظم الحياة بشكل ملموس وليس ناموسًا روحيًّا فحسب، ويثبت هذا الحديث الشريف بطريقته فكرة أن المسيح عليه السلام قد جاء بحقيقة وليس بشريعة.

٤٩ ... وَلٰكِنْ جِدُّوا لِلْمَوَاهِبِ الْحُسْنَى. وَأَيْضًا أُرِيكُمْ طَرِيقًا أَفْضَلَ، إِنْ كُنْتُ أَتَكَلَّمُ بِأَلْسِنَةِ النَّاسِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَلٰكِنْ لَيْسَ لِي مَحَبَّةٌ، فَقَدْ صِرْتُ نُحَاسًا يَطِنُّ أَوْ صَنْجًا يَرِنُّ. رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٢ : ٣١ و١٣ : ١.

جوهرى وكيفى بطبيعته، وهو ينتمى إلى ما يُسميه الصوفية 'إحسانا' أو فضيلة روحية.

وحين نتحدث عن الجوانية المسيحية فإن ذلك يعنى واحدا من ثلاثة أمور، فإما كان طريق المحبة الذى ينبثق من الصورة العامة للمسيحية ويثبت أسرار القيامة والشعائر[٥٠]، وإما كان غنوصا مذهبيًّا وميتافيزيقيًّا يتعالى بطبيعته على الصور، وإما كان أشكالا من الجوانية لم تكن مسيحية فى أول أمرها ثم تنصَّرت، مثل الهرمسية وطرق التربية الروحية لطوائف الحرف والصنائع.

***

ويكمن السبب الكافى لقيام طرق التربية الروحية لطوائف الحرف والصنائع فى احتياج الإنسان الذى يُكرس نفسه لفن من الفنون ويبغى أن يجد فيه معنى. وحيث إن ممارسة الحرف والصنائع أمر ضرورى فلا يصح اعتبارها مضيعة للوقت بحيث تُستبعَد خارج عالم الروح. وقد كانت هذه الحقيقة البينة كامنة فى الحقيقة الربانية قبل أن يُلاحظها الإنسان، والتى تجلت على شكل وقائع قبل أن تصبح استقراءً عقليًّا. وقد ذكرنا ذلك حتى نشير إلى صيغ مختلفة من الروحانية التى ارتبطت بطوائف الحرف أيًّا كان الدين السائد،

٥٠ لَكُمْ قَدْ أُعْطِى أَنْ تَعْرِفُوا أَسْرَارَ مَلَكُوتِ اللهِ، وَأَمَّا لِلْبَاقِينَ فَبِأَمْثَالٍ، حَتَّى إِنَّهُمْ مُبْصِرِينَ لاَ يُبْصِرُونَ، وَسَامِعِينَ لاَ يَفْهَمُونَ. لوقا ٨ :١٠. وقال القديس بازيل فى رسالة الروح القدس إن المذهب أمر وتعريفه أمر آخر، ويتمسك المرء بالصمت فى الأولى ويعلن الثانية. وعندما يتحدث آباء الكنيسة عن المذهب والشعائر فإنهم يلجأون إلى استخدام مصطلحات الأسرارية اليونانية، ولا يمكن أن يكون ذلك بمحض الصدفة.

وحيث إن الفنون أقدم من الأديان تاريخيًا فقد عاشت تلك الصيغ فى كنف كل الأديان حتى إن بناء المعابد والأضرحة قد ارتبط بطرق التربية الروحية للطوائف.

وتعنى الطبيعة المادية 'الموضوعية' للفنون اليدوية أساسًا رياضيًا صارمًا لا أسرارية انفعالية، وهى ترتبط بالغنوص بشكل غير مباشر من هذا البعد، إلا أن الحرف والصنائع لها جانب آخر هو 'العمل' وليس 'التأمل' ولا 'القتال'، ولذا ارتبطت الطوائف بمهنة الفنانين لا 'الكهنة' ولا 'الفرسان'.

إلا أن الدين كان مصدر الإلهام الرئيس لأعمال الطوائف فى العصور الوسطى، لكن تنفيذ العمل وعملياته الإبداعية كانت تعتمد على 'حكمة الغنوص' عند البنائين نظرا لطبيعتها، وهى حكمة محدودة فى مستواها. ونضيف إن 'طريق الصنائع' هذا يُمكن أن يمتزج تماما بطريق المحبة بهاكتا لسببين، أولهما أن صبغة التعقل المُلهَم 'الغنوصية' التى تستقى من الجنانا ترتبط بعلم الكون، وثانيهما أن الفعل كارما طريق طبيعى للمحبة شأنه شأن المعرفة الكونية.

ويفسر وجود التربية الروحية لطوائف الحرف والصنائع وجود فنون تراثية فى حضارة ما.

***

إن الخيميائى يُحول الرصاص إلى ذهب، أى إنه يُحيل ما كان خاملا كثيف الطبيعة إلى جوهر نبيل باهر، وهو العقل المُلهَم الخالص الذى يكمن متوهجًا تحت ثقل أنقاض الطبيعة الساقطة ورمادها.

ويعالج النجّار الحجر الغُفْل ليصوغ منه حقيقة هندسية ومعيارا وجمالا متسقا فى مثال كلى، وهو كذلك يطرق نفسه حتى يُخلصها من خَبَثِ الفوضى والتعسف والكثافة.

وينْظِمُ البنَّاء موادَّ مبعثرة ليصوغ منها موئلا للرب، وتصبح نفسه معبدا للحضور الربانى بعد أن كانت شتاتا، وهو معبد نموذجه الأول هو الكون ذاته.

وهكذا نرى فيما تقدم أشكالا شتى من التنسك الباطنى الذى يقوم على عمليات طبيعية، حيث يُضفى عليها الذكاء التأملى تشاكلات من طبيعة الأمور[٥١].

***

ويرى الدين حكمة الصنائع حقيقة طبيعية تنتمى إلى مرتبة 'الفلسفة النافعة' للإنسان، وتناسب تحقق غرض الكمال الإنسانى، وتماهى الصبغة السرية لهذه الحكمة مع طبيعة الصنائع، لكن الدين سوف يقع فى تناقض مع ذاته لو اعترف بأن مثل هذه 'الفلسفة' إن فقدت صلتها بالصنعة يُمكن أن تعمل كدين على المستوى الواقعى لا من حيث المبدأ.

ويمكن قول مثل ذلك عموما عن الهرمسية التى عاشت مع المسلمين

٥١ يتبدى التوازى بين الفن فى العمل والتسامى الروحى فى بوذية الزن، حيث يتحول فن الرماية مثلا إلى علم تربوى كامل، وقد اشتقت الزن من ديانا الأصلية.
وقد ورد اصطلاح Dhyana فى الهندوسية والبوذية وبوذية الزن، وهو أحد المراتب النهائية الثلاث عند باتانجالى، وهى التركيز دهارانا، والاستغراق فى التأمل ديانا والنشوة الروحية سمادهى، وديانا هى وسيلة تحقق النشوة الروحية. عن EEPR بتصرف.

ثم بين المسيحيين واليهود، والتى أفصحت عن ثانوية أهميتها لهذه الأوساط، لكنها لم تناقض أى إيمان منها.

***

وتتبدى الإمكانات الروحية فى الإسلام كطباقات منطبعة بعضها على بعض، ولكنها فى المسيحية لا تعدو إمكانية روحية واحدة لو صرفنا النظر عن الصيغ التى تتجلى بها، ويشارك فيها الإنسان بشكل مباشر أو غير مباشر، فالمسلم قد يكون برانيًا أو جوانيًا، وقد يكون فى الحالة الأخيرة وليا، لكن المسيحى إما أن يكون طفلا لزمانه أو قديسا حسب الحال. وليس فى الإسلام قداسة إلا فى الجوانية، وليس فى المسيحية جوانية إلا فى القداسة[٥٢]. أما فيما يتعلق بالتنوع الإنسانى، فإن الإسلام يتوازن بالتسليم بكل الاحتمالات التى تؤدى إلى تحقق روحى، أما المسيحية فليس لها تطبيق اجتماعى لعدم وجود شريعة لها بخلاف القوانين الروحية، والإنسان فى الإسلام أمر وخطاياه أمر آخر، ويكفى من حيث المبدأ أن يتوب عنها، أما المسيحية التى ارتكزت على 'مجد الرب' فترى الإنسان فى الأصل 'خاطئا' وعليه أن يعمل كى يُغير من ذاته[٥٣]. ويُعرف هذا المنظور فى جوانية الإسلام وهى 'البعد الباطن' منه، فالوجود ذاته عند الصوفية 'ذنب' أو 'نقص'، وسواء أكان المرء 'طيبا' أم 'خبيثا' فهو

٥٢ ليس فى هذه التعابير أمر مطلق، فهى تشير إلى الانتشار وليس القصر، إلا أنها تبين الاختلافات الأصولية بين الأديان المذكورة.

٥٣ من نافلة القول أن هذا الاختلاف يتبدى فى طريقة النظر إلى الأمور بدهيًا.

'شريك' أو هو بالحرى 'رب زائف' لا بد من محوه دون فقدان شخصيته فى خضم الوجود الواحد.

***

والقول إن الصوفية تماهى مع صيغة مذهبية بعينها قول زائف، فالميتافيزيقا ليست معيارا لازما للروحانية، رغم أن المذهب الميتافيزيقى ضرورة لازمة فى أوساط عقلية بعينها، وكذلك للتراث بِجُمَّاعِهِ طالما ظهر احتياج لنور العقل، ويضمن أنها لن تبتعد عن أصولها فلا يُمكن لها أن تكون أمرا لا غنى عنه لنوع مخصوص من الروحانية.

***

إن حياة ابن عربى المتحدث بلسان الميتافيزيقا الصرف نسيج من العجائب والمدهشات، فهو يتحدث عن عار الخطيئة والعَبَرَاتِ والتأمل فى النفس والتوبة والعودة إلى الدين وعناصر أخرى تبدو للوهلة الأولى على غير صلة بالمعرفة، وكان يقبل الرؤى دون أن يرتبط بها، وهو مسلك وجدناه قريبا من زمننا فى القديسة تيريزا الأفيلية وشرى راماكريشنا، وقد جعل ذلك من السهل عنده أن يُميز بين الظواهر طالما امتلك المعايير اللازمة للتمييز.

أما القديس يُوحنا الصليبى فيطرح منظورا مقابلا بمعنى أنه يرفض كل الرؤى وأنواع اللذة الحسية كافة رفضا قاطعا دون أن يصوغ أطروحة ميتافيزيقية صريحة.

وهناك علم تنتشر فيه المعرفة أو المحبة مستقلة عن التعقل المُلهَم،

ولكنها متصلة بنقاء القلب والتطهر والتنسك رغم أنها لا يُمكن حسابها بدلالة الظاهر. ويضمن انعدام العاطفية وابتسار الخيال فى هذا التطهر مع عوامل أخرى نزاهة أحوال التأمل، أما فى الأسرارية الشائعة فإن هذه الضمانات تنهار حتما نظرا لاستحالة الوصول إلى تنسك متكامل.

***

وهناك معنى نسبى لمصطلح 'جوانية' من منظور بعينه بحسب المقام الذى تنتمى إليه، حتى إننا يُمكن أن نصف العرفان بالجوانية بالنسبة إلى المحبة، وكلاهما جوانى بالنسبة إلى الطاعات الدينية البسيطة.

وطريق المحبة على عكس طريق العرفان حيث إنه ينفتح على كل الطرق فهو من المواعظ العلنية، ومؤهلاته أخلاقية وليست عقلية، وتقول الأناجيل يُدعى الكثير ويُختارُ القليل[٥٤].

***

ويعتمد الاعتراف بالديانات 'الغريبة' على عوامل نفسية مختلفة، أو هى حتى مجرد عوامل جغرافية أو عرضية، وليس فيها بحد ذاتها عنصر روحى جوهرى[٥٥]، وليس هناك من وحى يقول بذلك على

٥٤ يقول متن من كتاب فيلو كاليا عند الهسيكاست إن المذهب منفتح للجميع، وتعاليم البهاكتا الهندوسية عند شايتانيا مثال مقنع بشكل مخصوص لهذا الإشعاع الكلى للمحبة وقدرتها على إدماج الظاهر والباطن فى كيان تأملى واحد.

٥٥ ليس هناك ما يجبر الأرثوذكسية الهندوسية على الاعتراف بأديان غريبة، رغم أن كثيرا من الهندوس ينظرون إلى الأديان نظرتهم إلى البرابرة مليخاس بالقياس إلى طريق المحبة بهاكتا.

أقل تقدير. ورغم جوانيتهم الفيثاغورية ومعرفتهم الميتافيزيقية فإنهم لم يفهموا المسيحية، وهناك نظير لذلك بين المدارس الهندوسية التى لا يُستثنى منها شانكارا، وهو ما يُبرهن على أن فهم الأشكال الغريبة من الدين فى الأحوال الطبيعية[٥٦] ليس تجليا لازما للتعالى عن الصور إن لم يقم المرء بمجهود للفهم، وهو يُحاذى 'الإيمان' وليس 'الاعتقاد'، لكنه يعنى فى الهندوسية 'المروءة شرادهانا' التى تستبعد كل تهافت وكل تردد، فبدونها لا يتم شىء.

كما أن من نتائج العرفان المباشرة الاعتراف المبدئى بالحق المتعالى عن الصيغ المذهبية الذى لا بد أن يُوجد فى أشكال الدين الأخرى.

***

وتعود سلبية المتنسك الحق[٥٧] إلى مكمل كيفى للفعل الربانى، فحين يكون الله تعالى فعالا فعلى المخلوق أن يكون منفعلا. ولا يُشارك

٥٦ الشروط غير طبيعية فى زمننا الحالى حيث كل شىء عرضة للتساؤل، والحق أن الانحرافات الشكلية عن الحق الأوحد هى التى تسوِّغ للشكاكين أساليب شبه عقلانية للتشكيك. ويتعثر الإنسان الحديث بين المسميات المتناقضة التى كان حكماء الزمان القديم واعين بها.

٥٧ يشتمل معنى كلمة 'أسرارية mysticism ' على كل ما كان تواصلا يفوق العقل مع الربوبية، وحيث إن هذه الكلمة ذات أصل أوروبى، فلا بد أنها تتسق مع صيغة الروحانية السائدة فى الغرب، وهى ضمن طرق المحبة، إلا أن الكلمة تستخدم للدلالة إما على طريق بلا طريقة، وإما على طريق تسود فيه الأخلاقية والفردية العاطفية، ولا بد أن نضيف أن كلمة Mystik الألمانية تحمل معنى الروحانية، فى حين أن اشتقاقها إلى Mystizismus يحمل معنى ألاعيب الوهم، وأن الكلمة الفرنسية Mystique تدل على الأسرارية الحقة، فى حين تدل فى اشتقاقها إلى Mysticism على أسرارية زائفة مصطنعة. ولا شك أن التعريف اللاهوتى 'للأحوال mystical states' تعريف برانى صرف، ويفسره أن غذاء طريق المحبة هو الإيمان وليس الوعى بالوجود، ويتمركز حول اللطف الربانى وليس المعرفة.

العقل المُلهَم فى هذه الصيغة من الروحانية، ولا تقوم فاعلية الإرادة بأى أمر إلا بشكل غير مباشر للغاية، إلا أن المتنسك الحق فعال بموجب تمييزه التنسكى حيال كافة أشكال الشهوة والحواس، ما لم تكن هذه يقينية توقيفية كما فى حال النبوة. أما عن الأسرارية الزائفة، فهى دوما منفعلة سلبية فى وجه كل الظواهر، حيث إنها لا تسعى إلى الحقيقة الربانية بل إلى فيض الأحاسيس والمشاعر التى غالبا ما تكون نقيضة للمبدإ التنسكى.

وتأخذنا مسألة 'المنفعلية' الأسرارية هذه إلى 'العزاء' الروحى[٥٨]، وهو أبعد من أن يُمكن اختزاله إلى مشاعر كما قد يتبادر إلى الذهن[٥٩]، فأسبابه تقوم على الغربة الطبيعية بين الله تعالى والنفس، كما تكمن أكثر من ذلك فى صور 'الخراب' و'الحساب' و'الجفاف' الذى ينتج عن تجربة النفس المختنقة بلاشيئيتها، وحين تكون النفس على شفا الموت بين تلك اللاشيئية وبين الذات العلية واللانهائية فإنها

٥٨ وللعزاء الروحى أساس من الكتاب المقدس فى التمهيد للرسالة الأولى إلى أهل كورينثوس.

٥٩ يقول القديس ألفونسو ليجورى فى رسالته 'حب يسوع المسيح' والعزاء الروحى منة ربانية أعلى قيمة من كل ثروات الأرض وسلطانها، ولو قدر للفهم أن يتحرك فإن ذلك اكتمال للإيمان، فعندئذ يتوحد كياننا بكامله مع النور الربانى ويذوق المرء الربوبية، وقد نكره الفهم لأنه يضلنا بعيدا عن الرب، ولكنه ينضبط تماما حين يوحدنا مع النور. ولن يكون عند البهاكتى الهندوسى ما يضيفه إلى ذلك، والذائقة العاطفية التى ارتبطت بمصطلح 'العزاء' تنبثق عن منظور للمحبة ولا شىء غيره، ولكن يستحيل إنكار أن أفكار 'العزاء' تفتح الباب لسوء تناول عاطفى فى مجال الروحانية الشعبية، وهى فردية على مستوى الواقع، ويمكن أن توصف 'بالروحانية الزائفة'.

بحاجة إلى ألطاف تعيد إليها قوامها وتحفظ توازنها.

وقد يقول الصوفية إن ذلك الإلهام صادر عن 'انشراح' أو 'بسط'[٦٠]، ولا بد أن يختل التوازن الطبيعى حتى يبدأ البحث عن توازن يفوق الطبيعة.

وكل إنسان بحاجة إلى اللطف الربانى، كما أن كل إنسان بحاجة إلى إيمان بغض النظر عن مسألة الغنوص، والرأى النقيض إما أن يكون ناشئا عن اللعب بالكلمات أو يكون أسوأ الضلالات طرًّا.

واللطف الربانى له جوانب لاشخصية لا تُعقَل من ظاهرها ولا تفهم حتى بالتشبيهية الأخلاقية، إلا أن القول بأن اللطف 'مجانى' مطلقا هو توكيد لطبيعته اللاشخصية بمصطلح أخلاقى، وهذه المجانية تتعلق أولا وقبل كل شىء بالمشيئة الربانية.

فاللطف محيط بنا إلى ما لا نهاية، وليس إلا تصلبنا هو ما يجعلنا غير قابلين لنوره كلى المعرفة بذاته، فالنفس هى الغائبة وليس اللطف الربانى. وقد تقبل هذه النفس فى الأحوال الطبيعية أن تلين بجهدها وببركة الوسائل الروحية[٦١]، إلا أنه قد تحدث فتوحات عارضة[٦٢] تكون نتيجتها أن تجد النفس ذاتها مفعمة باستنارة لطف سرمدى.

٦٠ يرى ابن عربى وآخرون أن عبارة نَفَسُ الرحمن تعنى أنه جل جلاله قد انتشر 'عزًّاء' للكون بعد 'الكرب' الذى اجتاحه فى برزخ التجلى، أى وهو فى حال التصور، والنفس الرحمانى هو ما يقيم العالم والكون الإنسانى الأصغر فى الوجود فى كل 'لحظة'.

٦١ من الواضح أن اللطف المبدئى هو السبب الأول لحركة تلك الأحوال.

٦٢ أو هو ما يبدو كذلك بسبب جهلنا بالأسباب.

وقد لا يجد المرء فى نفسه القوة ولا الفضيلة ولا الذكاء الذى يُعينه على التأقلم مع هذه الاستنارة، وسيكون فى هذه الحالة 'ناسكا زائفا' صوابا كان أم خطأ. وذلك بمثابة القول بأن الناسك الزائف قد يكون ناسكا حقيقيًا فقد توازنه، وتعنى كلمة 'ناسك' فى هذه الحالة أحوال القابلية للاستنارة وليس الملكات الإيجابية للإنسان، ومن نافلة القول أن هذه الأحوال زائفة بحد ذاتها، ولا بد أن تكمن أسبابها فى أسباب مَرَضِيَّةٍ أو شيطانية أو كليهما معا[٦٣]. ونقول بتعبير آخر إن معايير الزيف لا تكمن بالضرورة فى الطبيعة الموضوعية للأحوال المذكورة، ولكنها كائنة دوما فى افتقاد التوازن وتهافت الفضيلة الروحية والعجز عن إدماجها فى الوعى المعتاد والحياة العملية[٦٤].

***

والناسك الزائف فحسب هو الذى يكون سلبيًّا تماما، فى حين لا يملك الناسك الحقيقى أن يكون كذلك على مستوى إرادته، ذلك أن القداسة تقتضى اتزانا ومروءة. وهناك من الأولياء من اتسم بها

٦٣ كان ذلك هو ما انتاب نيتشه عندما كتب 'هكذا تكلم زرادشت'، ولا مجال فيها للاختلاط بالإلهام الحق.

٦٤ لا يشعر الشرقيون بأية غضاضة فى التعرف على اللطف الربانى فى صلته العرضية بعدم التوازن، وهو حال 'المجاذيب' فى الإسلام، والحالة ذاتها مألوفة لدى الكنيسة الأرثوذكسية، ومعيار 'الناسك الزائف' فى الشرق بالمعنى العام للكلمة لن يكون الحالة المرضية التى تعتريه، ولكنها الوسوسة الشيطانية التى قد ترتبط بتلك الأحوال. ومن نافلة القول أن مختل التوازن الذى يستفيد من اللطف الربانى سوف يعد غير طبيعى 'شاذًّا'، وذلك حتى نحافظ على التمايز بين القديس والمريض النفسى.

لأن المشيئة الربانية قد وضعته فى متاهة، ولم يكن أمامه خيار فى التسليم لها إلا القداسة.

ولا يصح أن يغرب عنا من زاوية أخرى أن كل صفة هى ما تمثله 'فعلا' من حيث حقيقتها الجوهرية، لا من حيث مستوى وجودها، أى إنها ليست منبتة تماما عن 'الذكاء الكونى' الذى انبثقت عنه، فكل سعادة هى السعادة بما هى بطريقة ما، وأيًّا كانت أحوال العلل التى تنتاب المرء، فلا يملك الوهم الشيطانى أن يُساكن الطبيعة الإيجابية للحقائق، ولكنه يغتصب الرمز من الرب بتحريفه عن غايته، لا بطبيعته ولا بمحتواه بل بوظيفته الفعالة فيما تعلق بنا، حيث حولها الشيطان إلى أوهام. وكل شىء حق بمحتواه الكيفى وزائف بشروط وجوده، والشيطان يغوى بالمحتوى ويقتل بالشروط.

وتصبح الوقائع الذاتية نسبية فى حياة التنسك، وقد تكون عونا عليها ولكنها ليست ضمانا لها، وتكمن قيمتها فى صبغتها التشاكلية، ويكمن خطرها فى الاعتراض على الله تقدس وتعالى. وينطبق هذا الاعتراض من حيث المبدأ على كل نسبية وجودية، وفى حالات بعينها سيسود التشاكل فى الحياة الباطنية للناسك بحسب المنظور الفردى والطريقة وأحوال اللطف الربانى والميول الإنسانية، وتَمَّحى آثار الاعتراض المهلكة، وفى حالات أخرى سوف تسلب الوقائع الجريئة من التشاكل قوة اللطف الربانى، والأحوال العلية قريبة من مشارف المتاهة كما هى قريبة من كل شىء.

***

ولا يصح أن تؤخذ أعمال السالك فى التربية الروحية الذى اعتنق مذهبًا ميتافيزيقيًّا وطريقة مناظرة له على أنها تعنى أنه يُراقب الأعمال الربانية ويتحكم فيها، فمن كان عليه أن يتعالى عن فرديته لا يستطيع أن يُقَدِّر ما سوف يتعالى إليه سلفا، أما الذى يستطيع أن يُقَدِّرَ فهو الذكاء اللاشخصى الذى أناره العقل المُلهَم بنورها، والذى لا يتذبذب نحو الفكر المحصور فى مصالح النفس، وما يُقَدِّر ليس إلا مجمل الانعكاسات الإنسانية للطف وليس اللطف ذاته.

***

وحينما يُصبح البهاكتى برانيًّا يصير وعيه أشد غربة، ويحل محله أخلاقية فردية تميل إلى الاكتفاء بذاتها، ويستبدل العاطفية بالعنصر الفنى اللازم للروحانية وهو التركيز، ويلجأ إلى الحَرفِيّة والتشبيهية بدلا من الرمزية.

وهناك أمرين فاعلين وآخر منفعل فى الروحانية المتكاملة، فالروح فاعلة بمشاركتها فى الحقائق الميتافيزيقية لا لأنها تعمل أعمالا، والتأمل القائم على العقل المُلهَم فعال إيجابى بطبعه، وهو ما يعنى أنه جوهرى أو مبدئى، والإرادة فعالة فى التركيز وكل ما تعلق به، أو هى باختصار محو 'الانشغال' بالدنيا بالمعنى الواسع العميق، لكن العقل منفعل بالنسبة إلى البصيرة القائمة على العقل المُلهَم، إلا أن الله تنزه وتعالى ليس متعسفا، ولا يضن بلطفه على النفس التوَّاقة، تماما كما لا تضن الطبيعة بالنار على وقود جاف زادت حرارته بالاحتكاك.

ويسير اللطف قدما بقدم مع المصاعب دون أن يفقد حرية المشيئة الربانية منه، فقد يحل اللطف بلا مقابل من طرف الوعاء القابل له دون استحقاق معلوم، ولأسباب يعلمها الله تعالى وحده، وقد يكون على العكس من ذلك أن الأعمال المنتظمة المنهجية لا تستوجب اللطف الربانى، فمنظوميتها ظاهرة وبرانية وتعانى من الأصولية الشكلية فى تيارات مقاصدها. وفى هذه الحالات لا تتوجه الأعمال إلى تمجيد الله تقدس وتعالى بل إلى الغرور الخفى فى الإنسان، ولذا تعين على المقاصد أن تتطهر على الدوام، ولن يكون ذلك إلا بعون الله جل جلاله.

***

ويصبح الذكاء سلبيًّا فى الروحانيات التى تمظهرت وانتشرت، فى حين تصبح الإرادة هى الفعالة فحسب على المستوى الفردى، ولا علاقة لها بالتأمل، وتمتد السلبية أو المنفعلية بالنسبة إلى اللطف الربانى إلى مقامات العقل كافة.

وهناك أيضا الاختلاف فى الروحانية المتكاملة التى تصبح فيها الفضيلة سلبية منفعلة، بمعنى أنها تتسق مع الحقيقة الباطنة السرمدية، كالخلق من عدم creatio ex nihilo. وليس الثواب وطبيعته وصبغته تأملا ولكنه توجه 'عملى'.

وقد يُضاهَى التأمل بالسكون فى المكان، وتُضاهَى الإرادة بمعركة مع الزمن، فالمكان فيه 'الموجود'، والزمن فيه 'المقصود' أو ما ينبغى أن يكون. وهذان جانبان من الفضيلة التى تعكس طبيعة الأشياء،

ولكنها أيضا تعكس ’مصائرها‘ التى حتمًا تصير إليها.

حواشى الْجُزْءُ الثَالثُ

* قال مايستر إيكهارت «إن الروح القدس تعلمنا كل الحقيقة، فإذا كان هناك معنى حرفى لمقصد الكاتب، فإن كاتب المتون المقدسة هو الله سبحانه وكل معنى حرفى، وكل ما كان حقيقيًا يأتى من الحقيقة، وهو جزء مشتق منها شاء به الحق تعالى». ويقول كذلك إن الحواريين الاثنى عشر رمز لقُوى النفس، منها خمس قوى للاستبصار الباطن وخمس حواس تتعلق بالظاهر الخارجى واثنتان تتعلقان بالعقل والإرادة. فحين يُقال فى الإنجيل مثلا إن القديسين بطرس ويوحنا هرعا إلى القبر فذلك يعنى العقل والإرادة، أو المذهب والطريق، ينفذ أحدهما فى الآخر بالتبادل بحسب مستويات المعانى الأربعة، وهى مستويات الحرفية والاستعارية والأخلاقية والأسرارية... ويسمى المعنى الرابع أسراريًا anagogic لأنه يفوق المعنى الحرفى مقاما، فحين يُفسَّر متن مقدس بما تعنى حرفيته يكون فيه كذلك مغزى لأمور علوية فى البهاء السرمدى للرب، مثلما نجد فى مزامير النبى داود حيث يقول إنه عندما خرج بنو إسرائيل من مصر تحررت يهودا. وهو أمر صحيح حرفيًا، ولكن ما فُهِمَ منه روحيًا لم يكن أقل شأنا مما فهم بدلالة الحرف، فما يقبل الفهم الروحى ليس أقل حقيقية مما يُدَرك بالوعى الحسى، وحين تخرج النفس من الخطيئة تتحرر وتمتلك قواها. ويرى ميمونيديس أن غموض فقرات كثيرة من

التوراة يُبرهن على كُلِّيَّة المعانى بطريقة ربانية. ويقول كتاب الظوهار «حسرتاه على من ادعى أن المتون المقدسة تعلمنا بسائط القصص... ولو كان الأمر كذلك لصنعنا بأنفسنا متونا خيرا منها بفرض أن الكتب الدنيوية تسمح بالأفكار المتعالية» ويقول القديس بازل «إن نوعية الغموض الذى يتبدى فى المتون المقدسة هو نوع من الصمت حيال ما لا طاقة للفهم عليه».

† ويقول اللاهوتى البيزنطى نيكولاس كاباسيلاس وهو من أتباع جريجورى بالاماس فى القرن الرابع عشر إن التعميد يُضفى على الروح كينونة علوية أو 'مبدأ الفاعلية'، ويطلق الإيمان هذا المبدأ ويغذيه التناول. وتضاهى كتب سليمان الثلاثة هذه المراتب على الترتيب، فالأمثال تتعلق بالإيمان، ويتعلق سفر الجامعة بالاستنارة، ويتعلق سفر نشيد الأنشاد بالتوحد، وقد تأسست هذه النظرية على رسالة القديس بولس الرسولى in ipso vivimus, et movemur et sumus. ويرى القديس سيميون اللاهوتى التعميد أساسا لكل روحانية، وهو عنده بمثابة 'ربوبية افتراضية' و'إعادة صياغة للإنسان بكليته' ويضفى 'نورا روحيا'، ويصنع الله تعالى 'ربانيين' و'قديسين'. وفى حال الخسران فليست تلك المنة هى التى تَمَّحى بل حال اللطف الواقعى الذى تسبغه على العابد، والذى يظل مصدره جوهريًّا وحصريًّا فى العماد، والذى لا بد أن يُستعاد ويُشحذ بالتنسك

والدموع والمواعظ والبركة التى ينشرها القديسون، فيحل بها اللطف الربانى بالمسح بالأيدى والزيوت والمياه المقدسة. ولنتذكر أن الكنيسة الشرقية تجعل الشهادة تالية للعماد فورا ومنطوية فيه. ونرى فى ذلك أمرًا سوف يكون خصيصة للكنيسة الشرقية، ألا وهو التوازى بين الشعائرية والأسرارية، وقد تجلت أصلا عند القديس أوريجن، وتطورت على يد القديس جريجورى النياسى، واكتملت عند القديس نيكولاس كاباسيلاس الذى يقول 'إن العماد هو شعيرة الدخول فى المسيحية، والمسح هو شعيرة التقدمة، والتناول هو شعيرة الاتحاد'. Jean Danielo: Origen، وهى فى الآن ذاته تصوِّر الحياة الروحية كما لو كانت تعيش على الشعائر التى تغذيها. وقد تناولنا سلفا التوازى بين الطرق الثلاث، وهى 'الاستنارة' و'الغيم' و'الظلام'، والشعائر الرئيسة الثلاث، وهى العماد الذى يُناظر الطريق الأول والقبول الذى يُناظر الطريق الثانى بوظيفته فى طمس الحياة المنظورة والتسامى نحو العالم اللامنظور، وأخيرا فى التناول الذى يتعلق بالحياة الأسراريه كاتحاد وخروج من العالم والنفس، والحياة الشعائرية الحقة هى العهد[٦٥] والقبول المطرد الذى يهدى النفس إلى قمم الحياة الأسرارية و'السكر الواعى'... وقال فى تفسير المزمور ٢٣ «إن 'ظل الموت' يُمثل العماد، و'العصا والزيت' يُمثلان القبول، و'الكأس الذى يتلألأ كالخمر' يُمثل التناول. ويتضح

٦٥ "'العهد' هو قانون الإيمان فى الكنيسة القبطية.

المعنى الكامل فى هذا المزمور لو تذكرنا أنه يُنشد فى طابور الاحتفال من نبع العماد إلى مائدة التناول» Jean Danielou: Platonism et Theologie Mystique، ويقال إن العماد يُضفى على النفس حال جنة عدن بمحو 'الخطيئة الأولى'، فى حين يُوصف القبول بأنه يُضفى حال 'التمجيد' بإسباغ نعمة الروح القدس، والتناول يُدمج 'التمجيد' بفضائل الإنسان الروحية، ونتذكر فى هذا المقام 'مفاتيح فراديس السماء' التى يُرمَز إليها بمفتاح ذهبى وآخر فضى لدى الفقيه الأعظم Pontifax Maximus الوصى على الأسرار 'العظمى' و'الصغرى'.

‡ وقال القديس كليمنيت السكذرى «وقد كان بطرس الرسولى يقصد المعرفة والغنوص حين خاطب أهل كورينثوس قائلا وأتمنى أن يزيد إيمانكم حتى أستطيع أن أكلمكم عن كل ما وراء معرفتكم... إنه يُعلمنا بذلك الغنوص وهو كمال الإيمان الذى يمتد فيما وراء التعاليم»، ثم يقول مرة أخرى فى كتابه Stromata «وقد كان من حسن الطالع أن استمعت إلى أولئك السعداء... الذين حفظوا المذهب المبارك الذى تلقوه مباشرة من الحواريين المقدسين بطرس ويوحنا وبولس دون أن يكتبوه، وقد جاء إلينا على لسانهم»، ويقول كذلك «وقد ترك الحواريون الغنوص لعدد قليل من المؤمنين شفاهة دون أن يكتبوه، وقد وصل إلينا شفاهة»، ويشير القديس إيرينايوس مثل كليمنيت وأوريجن وغيرهما إلى تراث سرِّى شفاهى لقنه المسيح

عليه السلام إلى حوارييه، كما يتحدث القديس يعقوب بن زبدى عن «لاهوتين لأحدهما ’تراث عام‘ والآخر ’تراث سرى‘». ويرى إفاجريوس البنطى أن الحذر يدعو إلى ألا يتحدث المرء بحمية عن الحياة الأسرارية حتى لا يلقى بجواهره قدام الخنازير. وقد طرح طريق المحبة بشكل منهجى كما فى الصوفية الإسلامية، وغالبا ما يتشاكل منظورهما، ويبدو أن مايستر إيكهارت قد كان صريحا للغاية فى طرحه للغنوص فى العصور الوسطى، كما أن هناك مثالاً آخر لا زال يُمثل ذلك التيار بلا شك، وهو آنجيلوس سيلسيوس.

الْجُزْءُ الرَّابِعُ

عَنِ الْفِيدَانتَا

الْبَابُ الْأَوَّلُ

تميز الفيدانتا عن كل المذاهب التى تتحرى جوهر الحقيقة بأنها أكثرها مباشِرة فى التعبير عن جوهر الحقيقة الروحية، ويعوض هذه المباشرة ما يلزمها من الزهد أو بالحرى التخلى الكامل عن كل دنيوى فايراجيا.

وللمنظور الفيدانتى نظائر فى الأديان العظمى التى تنظم حياة الإنسان، فالحق واحد، إلا أن هذه النظائر قد اعتمدت على عقيدة جعلت من الصعب فهمها بشكل مباشر أو اصطلحت عليها بشكل ينبو بها عن معهود الأفهام. والحق أن الهندوسية قد انبنت على أقسام مستقلة، فى حين انبنى كلٌّ من أديان التوحيد على كل واحد تنطوى فيه الأقسام المختلفة من الدين بشكل صورى.

ورغم أن الهندوسية قد ارتبطت عضويًّا بالأوبانيشاد إلا أنها لا تقبل الاختزال إلى شيفية شانكارا الفيدانتية رغم أنها تعد جوهر الفيدانتا بل جوهر التراث الهندوسى بكامله.

***

وترجع فيدانتا شانكارا التى نطرحها هنا إلى أصول ربانية منذ زمن يجلُّ عن ذاكرة الإنسان وليست من تدبيج شانكارا الذى كان أعظم متحدث ربانى باسمها، وهى تضع الفضائل العقلية فى المحل الأول قبل أى أمر آخر، والتى تنحو إلى تحقيق التركيز الكامل الذى لا ينقطع، فى حين أن التوجهات الأخلاقية، سواء أكانت هندوسية

أم توحيدية، تُمَدِّدُ المبدأ على نطاق الفعل، وهو أمر يكاد ألا يكون له وجود فى حالة الرهبان الجوالين سانيازى، فحال السكينة العقلية شاما عند الهندوس يُناظر حال الرضا أو اليقين بالله تعالى فى التوكل التوحيدى، وهو حقا يُؤدى إلى سكينة العقل، فالفيدانتا تحمل جوهر الفضائل الخيميائى[٦٦].

***

وعلى المتأمل تبعا للفيدانتا أن يكون 'ذاته' مطلقا، فى حين عليه تبعا لأديان التوحيد أن يكون 'الآخر' مطلقا، أو غير 'أناه'، وهما أمر واحد بمعيار الحق الصرف.

***

ولا يعنى اصطلاح 'هو' فى التصوف أن الحضور الربانى يتمثَّل بصيغة موضوعية، ولكنه يعنى قصرا أنه فيما وراء التمايزات بين الذات والموضوع، واللذان تعبر عنهما كلمتا 'أنا' و'أنت'.

وعندما يتنزَّل الحضور الربانى إلى مستوى التشيؤ الكونى فإنه ينيره بسر 'الروح'، و'يقيته' بسر 'النور'[٦٧].

ويُرى الميل الديميورجى فى الفيدانتا كتشيؤٍ موضوعى، ويُرى فى الصوفية كتفرُّدٍ ذاتى، وبالتالى يصير ذاتا فى مستوى الواقع، ولا

٦٦ هذا هو ما فعله ابن العريف حين أنكر الفضائل الدينية واحدة بعد أخرى، والحق أنه يفصلها عن الأنا التى تبتغى مصالحها وعن التشبيه الإنسانى للذات الربانية حتى لا يبقى إلا جواهرها. وجدير بالذكر أن الهندوسية تعرف الرضا سانتوشا، واليقين بالله عزوجل براباتى، إلا أن السانيازى يذهب إلى ما ورائها.

٦٧ عن هذا الموضوع راجع كتابنا 'عين القلب'.

يكون الله تعالى 'ذاتا' كما يراه الهندوس، بل يُصبح 'هو' 'غاية' ذاته، وهو ما لا تحيط به حدود أية رؤية ذاتية، ويكمن الاختلاف فى الصور فحسب، فمن نافلة القول أن 'الذات' فى الفيدانتا لا يشوبها شىء فردى، و'غاية' الصوفيين لا يشوبها شىء من 'جهل'، والروح أو 'الذات' آتما هى 'هو'، فهو 'موضوع صرف' بالمدى الذى يُنزهه سبحانه عن كل ما كان فرديا، و'هو' الذات، أى إنه 'ذاتى صرف'، وبالمعنى الذى يُنزهه عن كل تشيؤ.

وهكذا نجد أن الصيغة الصوفية لا أنا ولا أنت بل هو وحده تناظر صيغة الأوبانيشاد أنت ما أنت تات تفام آسى.

***

وبينما يتحدث الفيدانتى عن 'وحدة الذات' أو بالحرى 'اللااثنينية أدفايتا' يتحدث الصوفى عن 'وحدة الشهود'. والاختلاف كامن فى أن المنظور الفيدانتى متمسك بجانب 'الوعى تشيت'، فى حين يتمسك المنظور الصوفى بجانب 'الوجود سات'[٦٨].

وليس 'الوعى' الصرف فحسب هو ما يحمل الإنسان إلى ما وراء فرديته بل 'الوجود' الصرف كذلك، والزهد يُطهر الجانب الوجودى فى الناسك حتى يُطهر بدوره جانبه العقلى.

٦٨ يظهر فى المدرسة الوجودية الصوفية على الأقل مصطلح 'الوجود المطلق' أى الله تعالى، أما فى المدرسة الشهودية فإن 'الشاهد' يناظر معنى ساكشى الهندوسية، ويكاد يتطابق منظوره مع الفيدانتا، والمنظوران المذكوران لهما أساس فى القرآن الكريم، إلا أن المعنى الأول أكثر ظهورا فيه، وقد وُصِمَت المدرسة الثانية بفيضية أفلوطين بسبب رسالتها عن 'الشاهد الوحيد'، وكذلك بسبب 'مراياها' التى تتنوع دوما.

ولو أن الإنسان كرس كل نفسه 'للوجود' لصار وليا، وهذا هو ما اعتقدت به 'التسليمية Quietism' المسيحية فى إسبانيا.

***

إن آتما هو النور الصرف والنعمة، وهو 'الوعى الخالص و'الغاية' المطلقة[٦٩]، وليس هناك ما لا يتعلق بهذه الحقيقة بما فيها 'الغاية' التى قد يقل اتساقها معها إلا أنها لا زالت على حالها، ولكنها تصير موضوعا بفعل مايا، قوة الوهم التى انبثقت عن لانهائية الذات العلية أو الروح.

وقد كان ذلك تعريفا للتشيؤ الكونى، والصيغة الأصولية الأولى منه هى الغربة بين الموضوع بما هو والذات العلية اللانهائية، وبينهما الذات المتشيئة، أى الفعل المعرفى الذى يردُّ الموضوع المجرد إلى الذات بالتحليل والتركيب. وتتعلق وظيفة التشيؤ هذه بالذات العلية التى تشع بنورها على المستوى الموضوعى، أو تتعلق بالذاتية التى تتكامل فى الذاتى، فتعيدها إلى الذات الربانية، وهى الروح التى تعرف وتميز، وهى الذكاء المتجلى، وهى الوعى ، والوعى نسبى وقادر بدوره أن يكون أداة للمعرفة.

ويمكن وصف الصيغة الثانية الأصولية للتشيؤ على هذا النحو،

٦٩ رغم أن فكرة الذات the subject لها معنى سيكولوجى، إلا أنها منطقية ومبدئية قبل أى أمر آخر، ولا يجوز قصرها على مجال بعينه، فالذاتية الواضحة التى تصطبغ بها الحواس تبرهن على مزدوجة الذات والموضوع، ولا تقتصر على عالم السيكولوجيا، والحق أن الأفكار الميتافيزيقية مثل فكرة 'الشاهد ساكشين' فى الفيدانتا، وفكرة 'العاقل' و'المعقول' فى التصوف بمصطلح الأَنِّيَة ومكملتها الهُوَيَّة لا علاقة لها بعالم السيكولوجيا بأى شكل كان.

فحتى يتحقق الموضوع الذى يتكون من الوجود سات والوعى تشيت والنعمة أو الرضوان أناندا لا بد من معرفة الأشياء التى انطبعت على الموضوع وتركيز العقل عليها فحسب، ويمثِّلُ تشيؤ الموضوع بين العالم المتشيِّئ الذى يتماهى مع 'الجهل أفيديا' والذات أو الروح آتما. وهذا التشيؤ مباشر ومركزى، وهو الوحى والحق واللطف الربانى، وهو الولى أفاتارا والمعلم جورو والمذهب والطريق والكلمة القدسية مانترا.

وهكذا ترمز الصيغة المقدسة مانترا إلى الموضوع وتجسده بالتشيؤ و'حُجُبِ' العالم الموضوعى، وهو مغارة الظلام والجهل. أو هى بالحرى 'تُبَدِّلُه' بذاتها، وتعيد مانترا الروح الضالةِ فى متاهة التشيؤ إلى الذات العلية.

ولذا كانت الكلمة مانترا فى أكثر الأديان تنوعا وممارستها فى التسبيح ذكرًا 'جابا' بمعونة الرمز والاسم الربانى، و'لتتذكر' الروح الضالة أنها 'وعىٌ' صرف، و'موضوعٌ' صرف، و'ذاتٌ' صرفة.

***

و'عدم اختلاف' الحقيق والوهمى لا يعنى بأى شكل وهمية الذات ولا حقيقية العالم. وبداية فالحقيق ليس 'غير مختلف' عن الوهمى، لكن الوهمى 'مختلف' عن الحقيق من حيث إنه نسخة و'حقيقة صغرى' تظل غير حقيقية 'برانيًا' بالقياس إلى الحقيقة المطلقة الكبرى.

***

إن مايا هى عالم الوهم أو هى ’الفن الربانى‘[٧٠] الذى يُعبر عن آتما فى صيغ لا تنفد. والجهل أفيديا هو العامل السلبى الصرف فيها الذى يحجب آتما، والذى ينبثق بشكل غامض من آتما ذاته، بمعنى أن مايا نتيجة لازمة للانهائية آتما، ويعبر شانكاراشاريا عن ذلك بقوله إن مايا لا بداية لها.

وآتما هو فيما وراء التناقض بين الذات والموضوع، إلا أننا يُمكن أن نسميه ’الذات البحت‘ عندما ننطلق من اعتبار ’الموضوعات‘ التى لا تعدو ’حُجُبًا‘ له.

وتميل مايا إلى أن تتشيأ وتتجلى، والمراتب المبدئية للتشيؤ والتجلى هى ’أقدام آتما بادا‘، أو هى من منظور بنية الكون الأصغر تلفُّه فى ’وشاح كوشا‘. وكل مرتبة من مراتب التجلى تساوى صورة مقلوبة غير مباشرة لآتما. وتعمل كل مرتبة على قلب الصورة التى سبقتها وتحتويها بالنسخ، ذلك أن العلاقة بين الموضوع والتشيؤ، أو بين المبدإ والتجلى، تتكرر من كل بادا أو كوشا إلى التى تليها بالنسخ المقلوب. وهكذا كان التشيؤ الحيوى animic اللطيف الغامض مبدئيًا بالنسبة إلى التشيؤ الجسدانى الكثيف، وقل مثل ذلك عن التشيؤات التى تفوق الصور، والتى تحتوى بدورها على مستويات حيوية وجسدية. إلا أن الانقلاب الأصولى مثلما بين الموضوع

٧٠ وقد طرح أناندا كوماراسوامى ترجمة مايا بكلمة ’فن‘ حتى نستطيع وصف وظيفتها الإيجابية كذلك.

والتشيؤ لا ينتهى باعتباره نتيجة من نتائج الانقلاب الكلى، كما أنه يكمن فى التشيؤ ذاته، وذلك لا يحدث فى الظروف ذاتها قط، ولا يُمكن فى أية علاقة كانت أن تُصفِّىَ الانقلاب الأول.

والانقلاب الذى يحدث داخل انقلاب آخر إذن ليس انقلابا عليه بتاتا، بل عودة إلى إقرار العلاقة 'الطبيعية'، ونقول بتعبير آخر إن الانقلاب التابع الذى يحدث داخل انقلاب أعظم كالكون فى علاقته بالذات العلية، ويبدو كما لو كان يُحاول ملاحاة معيار ربانى بموجب أنه يقلبه رمزيًّا فى نسخته، فالجسم المعتم لا يشفُّ حتى لو صبغ بالأبيض لتعويض عتامته، ويمثل للسبب ذاته إرادة نفى العتامة فى النسخة، أو لنقل إن حقيقة أن جسما معتما هو أسود اللون لا تضيف شيئا إلى عتامته[71]، ولذا لو انقلبت التجليات الصورية اللطيفة والكثيفة بالنسبة إلى التجلى اللاصورى، فإن ذلك لن ينفى الانقلاب الحادث بالنسبة إلى ما لا يتجلى ولا يتشيأ، وهو الذات العلية.

***

ومن السهل أن ندمغ بالغموض والتناقض شيئا لم نستطع فهمه،

٧١ حين تقول الصوفية إن أشجار الجنة جذورها إلى أعلى، فسيكون من الخطل أن نحاول فهم المقولة بالخيال البصرى، فالعلاقة المقصودة يعبر عنها الوضع الأرضى للشجرة بمجرد ترجمتها إلى صور أرضية، كما لو أن امرأً موهوبا بروح التناسب رأى أشجار الجنة بالحاسة الملائمة للرؤية، فسوف يقبلها بشكل 'طبيعى' كما يقبل العقل الأشجار فى هذه الدنيا. ومن المفيد أن نتذكر فى هذا السياق أن شبكية العين تستقبل صورة مقلوبة، وأن العقل هو الذى يعيدها إلى العلاقة الموضوعية الطبيعية.

وعادة ما يرفض المفكرون العقلانيون الاعتراف بحقيقة تكشف عن أوجه متباينة تبدو عصية على الفهم، وكأنهم يقفون فى منتصف الطريق بين مقولتين برانيتين متناقضتين، وهناك بعض حقائق غير قابلة للصياغة إلا بهذه الطريقة، فالشعاع الذى ينطلق من النور هو نور حيث إنه يُنير، ولكنه ليس المصدر الذى انبعث منه، فهو إذن ليس ذلك النور وليس إلا النور فى الآن ذاته ولو خبا باطراد التنائى عن مصدره، والوهج الخافت هو نور فى الظلام الذى يُضيئه، ولكنه ظلٌّ فى النور الذى انبعث منه، وكذلك مايا نور وظلام فى الآن ذاته، فهى النور[٧٢] من حيث إنها من صنع 'الفن الربانى'، وتُسفر عن أسرار آتما، وهى ظلام من حيث إنها من صنع 'الجهل أفيديا'[٧٣].

***

ويحيط الرمز فى التحقق الروحى بالميل الكونى إلى التشيؤ، وتقابل النفس التشيؤ فى سياق تنائيها الطبيعى عن آتما وعن 'الذات' العلية بشكل مباشر. والتشيؤ غير المباشر هو العالم الذى لا نهاية لتنوعه، وهو الرمز الذى ينوب عن 'الذات العلية' ويحل محلها فى مستوى التشيؤ. ويسكن آتما فى مركز الإنسان 'كذات' أو روح صرف لانهائى، يُحيط بالإنسان 'كموضوع' دائم التحول والتنوع

٧٢ تماهى مايا مع الحكمة Sophia بموجب أنها 'فن ربانى' كامن فى المبدإ، وتُفهم بالمعنى الذى جاء فى التراث اليهودى المسيحى، وهو أنها 'أم الولى' Etude Maya Rene Guenon Traditionelles ١٩٤٧، وهى ما تطلق عليه الجوانية الإسلامية اصطلاح 'العلم' و'النور'.
٧٣ يناظر هذا 'الجهل' فى المصطلح الإسلامى معنى 'الشرك'.

فى تشيؤات ’الذات‘. واليوجى أو موكتا الذى ’تحرر‘ يرى آتما فى كل أين، أما من لم يتحرر فيحاول أن يطبع على العالم نسخة الصورة المفتعلة المباشرة لآتما التى يُمثلها العالم ذاته، والرمز هو كل ما أعان على التحقق الروحى بشكل مباشر مثل الكلمات المقدسة مانترا أو الأسماء الربانية، أو هو بشكل ثانوى رمز مرسوم أو منحوت مثل صورة شعائرية براتيكا.

***

ومن أمثلة ’تجلى الذات فى الموضوع‘ نجد وحى سيناء وفداء المسيح وتنزيل القرآن، وقد حملها الرمز الذى ’يتجسد‘ فيه الحق آتما وتعبر فيه مايا عن آتما.

***

ولو قلنا مثل الفيدانتيين إن مايا هى صفة لإيشفارا، وإن مايا تعبر عن إيشفارا وتحجبه فى الآن ذاته، فإن ذلك يعنى أن العالم يستقى من لانهائية آتما، ويمكن أيضا القول بأن العالم نتيجة لوجوب الوجود.

***

ولو أن مايا طُرِحَت كمقولة فلا ينبغى أن تُفهم بالمعنى الفلسفى ولا النفسى كما لو كانت ’فرضية‘، فهى مقولة جوهرية تناظر الحقيقة الموضوعية، ولو اتخذت مايا بمعنى العامل السلبى للتشيؤ فلن يُمكن أن تُعرف بشكل إيجابى، وهى فى هذه الحالة تطبع ذاتها على الذكاء كعنصر جامد ’لا يمتد‘ فى التواصل و’لا يُفهم‘ فى التأمل.

وتمثل مايا بمعنى خاص إمكان الوجود لا الوجود ذاته. فكُلِّيَّة

القدرة لا بد وأن تنطوى على الاستحالة، بصرف النظر عن تناقض الممكنات.

فالوجود يتجسد فى جحافل من الأنفس حتى يتخفَّى، كما يبعثر المحيط مياهه فى الزبد حتى يتوشَّح. ويشتد ظهور الله سبحانه فى آياته للإنسان حتى يخفى عن بصره.

ولو كان من نصيب النفس أن تصل إلى الخلاص فذلك لأن الوجود موجود.

***

وليس عند الهندوس ما يخرج عن الحقيقة المطلقة، والعالم عندهم إذن بُعد داخلى من براهما، لكن براهما لا تشوبه نسبية، لذا كان العالم وجها جوهريًّا من وجوب وجود براهما، إلا أن النسبية من جانب آخر هى وجه من أوجه المطلقية.

والنسبية أو مايا هى شاكتى براهما المطلق، وإذا لم يكن النسبى نسبيًّا لما كان المطلق مطلقا.

***

وجوهر العالم هو التنوع وهو براهما، وقد يحتج قائل بأن براهما لا يُمكن أن يكون جوهر تنوع العالم حيث إنه فرد لا ثانى له أدفايتا، وليس براهما جوهر العالم على وجه التأكيد، فالعالم لا وجود له من منظور المطلق، لكن يُمكن القول إنه جوهر العالم بمدى وجود ذلك العالم، وإلا ما كان له حقيقة من أى نوع كان. وليس التنوع فى ذاته إلا انعكاسات متقلِّبة وصورًا منتسخة للانهائية أو لكُلِّيَّة الإمكان أو

لبراهما.

***

وموجودات العالم هى التشيؤات غير المباشرة للذات العلية، أما ما يفوق الطبيعة فهو التشيؤ المباشر المعجز.

والكون هو مجمل التشيؤ فى النُّسَخ، وقد خُلِق على صورة الرب، ويحتوى على كل التشيؤات الكونية.

ويفترض التشيؤ الكونى للذات تشيؤا ربانيًّا كالوجود أو إيشفارا أو أبارابراهما. وتعبر الصوفية عنه بهذه الصيغة القدسية كنت كنزا مخفيًّا وأردت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفونى.

***

وقد يقول أصحاب منظور الاتحاد يُوجا إن الذات آتما قد صارت موضوعا فيدا أو دارما، حتى يُصبح الموضوع أو الذات المتشيئة أو الإنسان ذاتا مطلقة.

وقد يقول المسيحيون صار الرب إنسانيًّا حتى يتسنى للإنسان أن يصير ربانيًّا. فالإنسان مثال ربانى قبل أن يُوجد وهذا هو 'الابن'، و'الله' تعالى ماثل فى الإنسان بعد وجوده، وهو العقل المُلهَم. ونقطة التماس بين الله سبحانه والإنسان هى المسيح عليه السلام موضوعيًّا، وهى نقاء القلب فى 'الذكاء والمحبة والفعل' ذاتيا.

وقد يقول أهل التوحيد الإسلامى لا إله إلا الله حتى تصبح 'إلا' هى 'الله' جل جلاله، ويصبح الواحد مفارقا فى القرآن حتى تئول الأنفس المتعددة إلى الواحد، وقد كان المتعدد سابق الوجود فى

الواحد، وهذا هو القرآن غير المخلوق والكلمة الأزلية، وكان الواحد سابق الوجود على الكثرة، وهذا هو الوعى القلبى فى الكون الأصغر وهو الروح الكُلِّيَّة فى الكون الأكبر.

الْبَابُ الثَانِى

إن مفاهيم رامانوجا ضمنية فى مفاهيم شانكارا التى تتعالى عليها، فحين يرى شانكارا فى تواجد الأشياء المحسوسة وزوالها برهانا مباشرا على عدم حقيقيتها فإنه لا يقول بما قال رامانوجا إنها لا توجد كأشياء، ولكنه يقول إنها غير حقيقية باعتبار حتمية زوال وجودها الملموس. ويقيم رامانوجا براهين ضد حقائق لم يُنكرها شانكارا مطلقا فى مستواها، ويميل إلى أن يضع كل شىء كدالة بصورة ملموسة للعالم المخلوق، والحق أن ذلك متفق مع المنظورين الفيشنوى والغربى اللذين يُشاركانه الرؤية.

***

والخلاف بين شانكارا وناجارجونا من المرتبة نفسها التى يُخالف فيها رامانوجا شانكارا، اللهم إلا فى فارق أن شانكارا قد أنكر مذهب ناجارجونا نظرا لأنه ينتمى إلى منظور ضيق بالنسبة إلى الفيدانتا، بغض النظر عن محتواه الحقيقى وفرضياته الروحية التى يُعبر عنها، أما رامانوجا فينكر مذهب شانكارا للسبب النقيض، ويذهب منظور شانكارا إلى أبعد مما ذهب رامانوجا، لا من حيث الشكل فحسب بل من حيث الأساس ذاته.

وحتى نفهم ناجارجونا على الحقيقة أو بالحرى نفهم بوذية الطريق الواسع ماهايانا فى عمومها، فلا بد أن نحسب لأمرين، أولهما أن البوذية تطرح ذاتها جوهريًّا كطريق روحى، ولذا تُخضِعُ كلَّ شىء

لمنظور الطريقة، وثانيهما أن هذه الطريقة طريق للحو. ويتبع ذلك أن الحقيقة الميتافيزيقية تعد بمرجعية الطريقة التى هى 'حالٌ' وليست مقامًا ولا 'مبدًأ' من ناحية، ومن ناحية أخرى أنها مفهومة بمعنى اصطلاحات سلبية مثل 'الفناء نيرفانا' و'الغيب شونيا و شونياتا'. وتتخذ المقولات فى الحكمة البوذية معنى ووظيفة 'الاعتبارية الذاتية subjectivism'، وتصبح بالتالى نوعا من الجهل فى نظر الحكمة الهندوسية، فوصف نيرفانا أو شونيا بشكل إيجابى سوف يُفهم من منظور فيدانتا على أنه رغبة فى معرفة الذات العلية أو الوعى الربانى آتما على مستوى التشيؤ ذاته، وهو مستوى الجهل الذى لا يشوب الذات العلية.

***

وحين يصف الغربيون شيئا بأنه 'وضعى positive' فإنهم دائما ما يُفكرون فى شدة وقع ظهور المخلوقات، ومن هنا جاء اتفاقهم مع منظور رامانوجا كما جاء خطلهم فى وصف شانكارا أو أفلاطون بالتجريد.

والله تقدس وتعالى 'تجريد' بالنسبة إلى العالم لأن العالم تجريد عنده جل وعلا[٧٤]، فالله تبارك وتعالى هو الحقيقة وليس العالم.

***

٧٤ لا بد من مراعاة أن كلمة 'الله' لا يمكن أن تنطوى على أية محددات، ذلك أن الله تعالى هو كل ما كان بدهيا ومبدئيا صرفا، وهو 'الغيب فيما وراء الوجود'، وقد لا يعرف المرء ذلك أو ينكره، ولكنه لن يستطيع إنكار أن الله سبحانه هو الأكبر، وأنه الذى 'لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ'.

ويظن الناس أن محتوى مقولة زائف بالمدى الذى يمكن به ألا تُلاحى بالجدل وتمتنع عليه، وتنطوى تحت هذا القياس جميع المقولات التى تعبر عن أى حقٍ متعالٍ طالما لم يكن محتواها قابلا للجدل أو التجريب. ولم يسبق لشانكارا أن قال إن التعبير الإنسانى عن الحق الذى يعتمد على الوعى المطلق مثلا هو صحيح فى طبيعته وإن العقل وحده لا يستطيع إدراكه. وحين يقول الأدفايتيون إن طبيعة الوعى كذا وكذا، وإن حال 'النوم العميق' برهان عليها، فإن ذلك يعنى أنهم أنفسهم بحاجة إلى هذ المثال حتى لا تبعثرهم براهين الثغرات التى قد تحتويها بالضرورة. ومن الواضح أن ذلك ليس من قبيل التناقض، ولكنه تشاكل يجد فيه المرء السبيل إلى مثال. ويشتمل الوجود على كثير من الأوجه المتناقضة ولكن ليس موقعها هنا، فلو قلنا إن أى بصيص ضوء يُعد كالشمس بالنسبة لجسم معتم، وكون هذا البصيص لا يُشاكل الشمس صورة ولا جِرما ولا مادة أمر لا معنى له فى سياق المثال والحال، ثم إنه لو لم يختلف المثال عما تمثل به فلن يكون مثلا لشىء ولكنه يكون الشىء ذاته.

***

إن أول ما تفصح عنه البصيرة العقلية المُلهَمة هو بدهية حقيقية المطلق.

والفكر الاستدلالى يستنبط المطلق بدءًا من النسبى، ولا ينبثق عن

العقل المُلهَم ولكنه لا يستثنيه[٧٥].

وفى حين تكتسب المقولات فى الفلسفة قيمة مطلقة فإن قيمتها فى البصيرة العقلية المُلهَمة رمزية وعرضية.

ولم يلجأ شانكارا إلى 'بناء منظومة'[٧٦]، ولا هو بحث عن 'حلول' يُعالج بها 'مشاكل'، ولم يُعانِ مما أسماه 'مرض الشك'.

وشانكارا لا لون له مثل كأس شفاف يسرى فيه النور، أما رامانوجا فهو كأس ملون يسرى فيه النور ذاته ولكنه يصطبغ بلونه، وهو ما يعنى أن مذهب رامانوجا وحى ملهم وليس اختراعا، فالحكماء أدوات لتبلور النور الأسمى وليسوا مخترعين 'للنظم'. وما يحكم على كل شيء هو التعقل المُلهَم، أما صيغة التعبير فتمليها مقتضيات شكل تراثى بعينه. ويرى الفلاسفة بالمعنى المعتاد أن المبادرة تنبع من الجانب الإنسانى فى قلقه العقلى وشكه وعجزه عن التأمل، وليس سلوكهم حيال ذلك تنبؤيًّا بل بروميثيا.

***

إن الله تعالى لا يتغير، وليس سببا للتغير بما هو، رغم أنه تقدس وتعالى سبب كل شيء وغايته، ولذلك يبدو لنا كما لو كان سببا لما نراه تغيرًا ظاهرا، وهو ليس سببًا للتغير بل هو ما يُبرهن ظهوره

٧٥ راجع حواشى الجزء الرابع.

٧٦ نعنى بذلك بنية من المعقوليات المتوافقة، والحق أن المرء يمكن أن يصف مذهبا أرثوذكسيا بأنه 'منظومة' حين يقارنه بمنظومات أخرى فى الطبيعة، مثل المنظومة الشمسية مثلا. والمذهب أمر سار فى طبيعة الأمور باعتباره أفكارا مبنية تتوافق فى مجملها حول فكرة مركزية، وتستقى منها بحسب 'أبعاد' متنوعة.

وخفاؤه على صمدية الله جلَّ جلالُه ، كما يُبرهن تنوعه على كُلِّيَّة قدرته سبحانه.

وحيث إن الدنيا واقعة فى قهر الزمن والتغير فإنها لا تستطيع أن تعرف كيف أن الله سبحانه سببها وغايتها ومنتهاها؛ فهى من منظور طبيعتها السلبية لا وجود لها؛ أما من حيث إن التغير واجب بموجب لانهائية القدرة؛ لا من حيث كونه نقيضًا للصمدية الربانية؛ فلا بد أن يكون الله تعالى سبب التغير الذى يوجد بموجب ذلك فحسب حتى لو امَّحى كل شىء فى جلال سبب التغير ذاته؛ والتغير بمدى وضعيته الأنطولوجية ليس إلا به جل جلاله سببا وغاية.

***

لقد قيل أحيانا إن الحكيم الذى تحرر فيدوان قد وصل إلى مقام لا عودة منه إلى سلسلة تناسخ الكارما فى الوجود سامسارا؛ فقد راح إلى ما وراء تخميناتنا وتحسباتنا إلى ما لا يمكن الحديث عنه؛ فلا هو يملك أن يتحدث ولا أن يُعَلِّم. ولم ينكر الفيدانتيون مطلقا طبيعة فيدوان المزدوجة؛ ولولا أن المسيحية هى دين الغرب وأن ازدواجية طبيعة المسيح عليه السلام عقيدة عند الغربيين لما سَلِمَت المسيحية ولا طبيعة المسيح من لسان الفلاسفة الذين يُنقبون وراء تناقضات الفيدانتا؛ ولحاولوا البرهنة أيضًا على تناقض طبيعتى المسيح؛ ولاعتبروا هذه العقيدة 'حجر عثرة' فى طريقهم؛ ولتصرفوا حيالها كما تصرفوا حيال الثالوث.

***

إن من التناقض الدفع بأن نور العقل المُلهَم حقيقى فقط فى حدود انعكاسه على تشيؤات ظاهرية، وليس له إلا حقيقة نسبية برانية، فالتباين نسبى يُمكن أن يكشف عن طبيعة الشىء أو يُظهر قيمته، ولكنه لن يتمكن من إظهار طبيعته الوهمية. فالله تعالى هو النور ذاته الذى يُضىء ظلامنا، وهو يُضىء الظلام لأنه النور، وهو المحبة لا لأنه سبحانه يُحب، ولكن لأنه المحبة ذاتها.

***

إن بين براهما والنفس اتصالاً ومفارقة معا بحسب المنظور الذى ننظر منه إلى هذه العلاقة، فالتواصل قائم من منظور الطبيعة الجوهرية، وهو الوعى. أما المفارقة فقائمة من منظور 'طبيعة الواقع'، والتى تناظر الوعى فى المستوى الموضوعى الصرف من جذوره الكونية حيث يُظلم ويتبعثر فى الجهل أفيديا، ويتبع ذلك أن الجوهر الفردى لم يتخلص تجريبيًّا من أوضار الخطيئة الأصولية للتجسد، والتى لا محو لها إلا بالمعرفة.

ويُرى الكائن بما هو صيغة من صيغ تجسد الوعى الفردى من خارجه، والذى لا يتميز عنه هو ذاته على الحقيقة. أما الأولياء أفاتارات فإنهم يعبدون الله سبحانه بمستوى 'تماهيهم' وليس بأى طريق آخر.

وخطل النفس الأعظم، أو قل 'الخطيئة الأولى'، ليس التجسد العرضى الذى يجعل المرء مشتتا بين أمر وآخر، ولكنه الظهور الأصولى الذى يجعل من ذلك أمرا ممكنا، ويُعَدُّ ذلك الظهور تراكميًّا متوارثًّا، وينتمى إلى الجنس بأكمله لا إلى إرادة الفرد.

وقد عجزت الذاتية الفيدانتية الزائفة عن التحسب لتجانس المحيط الكونى فى مستوى الموضوع، وهى على الحقيقة لا تعدو مذهب وحدة النفس أو 'الأنية solipsism'.

إن التشيؤ الذهنى ما هو إلا آتما متجسدا فى جيفآتما أو فى آهامكارا، وهو إذن موضوع ثانوى نسبى متجسد بالفعل. وحينما يُفْرِغ المرء عقله من كل التشيؤات فهو يتقارب مع الحق آتما بشكل رمزى، ولكن التشيؤات التى يتمثلها المرء بما هى لا تمَّحى. وليس التحقق الروحى وهما ذاتيًا ولا هو مذهب كوحدة النفس.

لقد قال المسيح عليه السلام لماذا تدعونى صالحا، ليس أحد صالحا إلا واحد هو الله. ويعنى هذا أن كل شىء يُشارك بالضرورة فى الصفات الجوهرية للنسبية.

وقد قال شانكاراشاريا تعابير مثل إننى أسجد أمام جوفيندا وهو من كانت طبيعته الرضوان الأسمى، وقال راماكريشنا إننى لست فى المطلق ولا أنت فيه ولا الأقنوم الربانى، فالمطلق فيما وراء كل قولٍ وفكرٍ وتصور، ولكن طالما وجد شىء خارج نفسى فلا بد أن أعبد براهما فى الحدود التى يحتملها عقلى كما لو كانت شيئا من خارجى.

***

إن هناك تشاكلاً مباشرًا وتشاكلاً معكوسًا، والأول مثل صورة مقلوبة لشجرة منعكسة على مياه بحيرة، ولن تكون دوما إلا شجرة، والثانى هو أن تكون الشجرة ذاتها مقلوبة. ودائما ما يُوجد نوعان من التشاكل فى العلاقة بين الله سبحانه والعالم، وبين المبدإ والتجلى،

وبين اللامخلوق والمخلوق، ولكن فى سياقات وجوانب مختلفة. وهكذا كانت 'الأنا' الإنسانية محوا 'للذات' رغم أنها انعكاس منها، بحيث يُمكن القول إن الله تعالى هو 'الأنا الربانى' بالتشاكل مع ما كان إيجابيًّا، مثل الوعى و'الأنا الخالدة' فى الإنسان، ويمكن أيضا القول إنه 'هو' كنقيض منزَّه عما كان سلبيًّا مثل الجهل والجوانب الوهمية فى 'الأنا' الإنسانية، واصطلاح 'الذات Self' يُعبر عن التشاكل والتضاد معا.

***

ومقولة إن من يتمسك بظواهر الوهم لا يُمكن أن يُدرك الحقيقة هى تغاضٍ عن أن التوحُّد، لا يعتمد على بعض الاصطلاحات، ولكنه يتوقف على انصهار عنصرين فى سبيكة واحدة سواء أسميناهما 'الذات والموضوع' أم أى اسم آخر، وهو ما يقترب فى كل حال من استبدال الوهم فى مستوى الموضوع الطبيعى العام بالوهم فى مستوى الذات الذى يفوق الطبيعة، ولذا كان أشد خطورة. ولا يلزم لكى يتوحد المرء مع شىء أن يبدأ بادعاء أنه ليس منفصلا عنه بأى شكل، أو أنه غير موجود، فلا يصح له أن يستبدل اعتقادا أعمى بالعقل المُلهَم.

***

ولا فائدة من معرفة مقولة 'أنا براهما' ما لم يفهم المرء 'أنه ليس براهما'، ولا نفع فى السعى إلى تحقيق مبدإ 'براهما هو نفسى الحقة' قبل إدراك أن 'براهما' خارج النفس، ولا خير فى معرفة 'إن براهما

هو الوعى الخالص' قبل فهم 'إن براهما هو الخلاق القدير'.

***

ولا يُمكن أن نفهم زيف مقولة 'أنا لست براهما' قبل أن نفهم حقيقتها، وكذلك لا يُمكن لنا فهم أن مقولة 'براهما خارج النفس' ليست منضبطة قبل فهم وجه انضباطها، كما أننا لن نفهم أن مقولة 'إن براهما هو الخلاق القدير' يشوبها خطأ ما لم نفهم كيف تعبر عن حقيقة.

***

ولا بد من أن نتحقق بالذات العلية أو الروح حتى يُمكننا الكلام عنها، فكيف يتأتى لمن لم يتحقق بها أن يُعبر عنها؟ ولو أن قديسا تحقق بها وحدَّث مريديه عنها، فكيف لهم أن يعرفوا 'ماهيتها'؟

ولا يبقى بعد كل هذه الشروط إلا الجهل المطبق فى مواجهة المعرفة المطلقة، ولن يبقى من سبيل إلى التواصل مع الروح دون تحقق روحى، فلا فارق بين الألمعى والمأفون، ولا بين الحقيقة والخطإ. وإسباغ خلفية ذاتية وتجريبية مطلقة على المعرفة يقترب من إنكار التعقل المُلهَم، وهو كذلك إنكار للوحى والإلهام. أى إنه إنكار للذكاء أولا، ثم إنكار لنور الروح، ثم إنكار للنبوة والشريعة، وهى تعنى إذن تحطيم التراث لو ظلت الفيدا عصية على التعبير، فكل من تحقق بالروح سوف يُدَبِّجُ فيدا جديدة، وسيؤسس دينا جديدا، وسوف تبقى ساناتانا دارما[٧٧] مفهوما فارغا من المعنى.

٧٧ ساناتانا دارما عند الهندوس هى الحكمة الخالدة Religio Perennis التى لا تستقى من

***

إن التعقل المُلهَم والإلهام والوحى ثلاث حقائق جوهرية لازمة للفرد والجماعة الإنسانية. وتختلف كل منها عن غيرها، ولن يُمكن اختزال أحدها إلى مجرد تحقق، فالإنسان المتحقق قد يكون مُلْهَمًا بإلهامات تختلف عن أحواله فى المعرفة[٧٨]، ولكنه لن يتمكن من إضافة حرف واحد إلى الفيدا، ثم إن الإلهام قد يعتمد على وظيفة روحية مثل البطريركية[٧٩]. كما أنه قد ينتج عن مقام أسرارى مثل الولاية، أما الوحى فلا يعتمد حتى على أكمل مقامات الولاية والتحقق رغم أنها شرط لازم له.

أما التعقل المُلهَم فهو شرط لازم للتحقق المذكور، فهو فحسب الذى يُضفى على مبادرة الإنسان غاية وكفاءة، وهذا هو الدور الأصولى للذكاء البحت كعنصر من مكونات حال 'أن يكون المرء ما هو حقا'.

ويعنى الوحى من منظور خاص 'وعيا مباشرا بالوجود لجماعة إنسانية'، أو هو بالحرى يقوم بوظيفة ذلك الوعى، فالجماعة

إنسان، ولكنها الحقيقة التى تجلت للأتقياء Rishis، وقد قامت متون شروتى على ذلك الوحى.

٧٨ وقد كان هناك كثير من الحالات مثل شرى رامانا مهاريشى الذى قال إن إلهاماته أولادو ناربادو أو ساد فيديا تأتى إليه كما لو كانت من خارجه، وتحدث حتى عن الكيفية التى ثبتت بها فى عقله دون عون من إرادته.

٧٩ وله صلة مباشرة 'بلطف الحال'، وهو اللطف المرتبط بوظيفة مثل 'المرجعية' أو 'الصمدية' أو 'بركة الروح القدس'.

المقصودة تسعى فى الطريق الوحيد للمعرفة، ولذا كان الولى أفاتارا أداة للوحى، ولا بد أن يعمل كماله على صياغة الإنسانية وتنويرها. ولذا كان دعاء الأولياء دوما هو دعاء الناس كافة وللناس كافة.

***

والاعتقاد السائد عند اليوجيين الجُدُد بأن التطور سوف يُنتج 'إنسانًا خارقًا' يتميز على الإنسان العادى، كتميز الإنسان عن الحيوان أو بمدى اختلاف الحيوان عن النبات، ما هو إلا حالة جهل بماهية الإنسان، وهو عيِّنة من الحكمة الزائفة التى تعتقد أنها أكثر تفوقا عن الأديان 'الانفصالية'، والتى لا ترقى عندهم عن أبسط التعاليم البدائية، فتلك التعاليم لا تعى ماهية الإنسان، ولكنها تعرف أنه عالم قائم بذاته يقوم على خلاف ما تقوم عليه مملكة الطبيعة بكاملها، كما أنها تعرف ذلك من جانب واحد فقط هو قدراته الروحية لا طبيعته الحيوانية، فالاختلاف بين قرد وإنسان أعظم شأنًا من الاختلاف بين ذبابة وقرد، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يُمكنه أن يهجر العالم، ويمكنه أن يعود إلى الله سبحانه، ولذلك لم يتفوق عليه كائن أرضى آخر، والإنسان بين الكائنات هو المركز، وهو وضع مطلق حيث لا مركز إلا المركز لو كان للتعاريف معنى.

وتدَّعى 'اليوجية الجديدة' شأن معظم الحركات الشبيهة أنها تستطيع إضافة قيمة جوهرية إلى حكمة الأسلاف، وتعتقد أن الأديان ما هى إلا حقائق جزئية لم يبق عليها إلا أن تتوحد بعد انتظار مئات الآلاف من السنين كى تُتَوَّج بنظم تافهة قليلة الشأن.

***

والحق أن من الأفضل أن نسلم بأن الأرض ما هى إلا قرص تحمله سلحفاة وتدعمه أفيال أربعة، عن أن نؤمن بمجىء وحش يفوق الإنسان باسم التطور. كما أن التفسير الحرفى للرموز الكونية إذا لم يكن إيجابيًّا مفيدا فلن يكون ضارا بأى شكل، فى حين أن الخطل العلمى على شاكلة التطور لن يكون حقيقة حرفية ولا رمزية، وسوف تجلُّ نتائج زيفه عن الحصر.

***

ويبرهن تهافت وعى اليوجيين الجدد على استحالة تحقق الروحانية فى غير مناخ أرثوذكسى. ولم يكن من قبيل الصدفة أن تحتشد تلك الحركات ضد الذكاء، ويحلون محله التفكير العقيم الغامض بدلا من أن يلجئوا إلى المنطق، وانتهوا إلى 'الدينامية' بدلا من التأمل، وتتصف كل هذه الحركات بالانفعال والبعد عن المذهب، ويكرهون عدم قابليته للفساد، فهم يرون هذه السمة من قبيل 'التعصب'، ويفشلون فى فهم أن الحق لا يُنكر الصور من خارجها بل يتعالى عليها من باطنها.

إن الأرثوذكسية تنطوى على قيم لا تحصى لا يملك الإنسان أن يستخرجها من ذاته.

الْبَابُ الثَالِثُ

كان شرى راماكريشنا بهاكتيًا عميدًا بموجب جوهره الذى لا يحول، والبهاكتى لا 'يفكر' ولكن فرديته تشارك بفاعلية فى المعرفة التى تتعالى على الفرد الذى يستطيع تطبيق معرفته المتعالية على العوارض الكونية والإنسانية، أى إن البهاكتى قد يصل إلى المعرفة ويمتلكها لا عن طريق التعقل المُلهَم ولكن بمنطقٍ أنطولوجى، فتفكير البهاكتى على الصعيد الفردى يختزل ذاته إلى ما يُشبه 'منظومة كوكبية' بتحققه الذاتى، وكأن التراث الذى نشأ فيه بكامله 'يفكر له'، فالتراث يحل الإشكاليات التى تقع خارج 'المنظومة' المقصودة. والدفع بأن راماكريشنا كان عرفانيًا جنانيًا أيضا لا محل له فى هذا السياق، بغض النظر عن أن التمايز بين جنانا وبهاكتا هو مسألة مبدإ قبل أى شىء آخر، ولا تنكر كلتاهما عددا لا يُحصى من التنويعات التى قد تقع بين القطبين، فالجوهر الإنسانى فى باراماهامسا كان 'بهاكتيا' واستطاعت جنانا أن تزيد ذلك الجوهر عمقا، ولكنها لم تغيره. وليس الحكيم مجرد إنسان 'يعيش'، وإلا ما كان هناك تنوع بين الحكماء، أى إن المعرفة الإنسانية الأكمل تمحو ذلك التنوع، فى حين يظل الجوهر الفردى الكيفى ثابتا كما هو على الدوام.

وقد كان من خصائص راماكريشنا أنه لا 'يفكر'[٨٠]، بل يُحاول أن

٨٠ وقد وضعنا الكلمة بين حاصرتين لبيان أن لها ظلال معان مختلفة، ولا يصح الاعتماد

يتنبأ، فالسماء هى التى عليها أن تفكر له، فقد تدخلت السماء مثلا فى حل مسألة التوكيد فى المتون على أن الذهب تراب والتراب ذهب، وهى مسألة يُجيب عليها مذهب شانكارا فى لحظة فيما تعلق بالتحقق، وبضربة قلم فيما تعلق بالجدل، إلا أن الإجراء المذكور يظل مشروعا فى إطار بهاكتا حيث قلنا سلفا إنه ليس 'عقليا'، وإن هذه المرونة الأنطولوجية تسمح بتحقق وجهة نظر تبدو عندها أسمى من 'الوعى العقلى' حينما يُتخذ من جانبه العقلانى الظاهرى.

والقول إن راماكريشنا قد تبنى منظورا ليس الصدق المذهبى فيه لازما هو قول أخرق، ومن ناحية أخرى لا بد من القول بأنه كان على استعداد للنظر فى أى رأى طالما كان محتواه إيجابيًّا 'كصورة' تعبر عن حقائق أصولية، أى إنه كان مغرمًا باكتشاف جوهرٍ فريدٍ واحدٍ فى جذور كل الآراء، ولم يدَّع لنفسه مرجعية فى منظور العقل المُلهَم من الأرثوذكسية الهندوسية ولكنه اختار المنظور الأنطولوجى للحقيقة.

***

وقد كان راماكريشنا ممثلا 'للتحقق' حيث كان يردُّ 'النظرية' إلى النسبية أو يدحضها، ولم يكن يُمثل 'الذات' شأن شانكارا، حيث إنها تتجلى فى المذهب. ولم تكن 'مقولات' راماكريشنا قائمة على العقل

عليها بمعنى ضيق، فاللغة الإنسانية لا تملك أن توفى حق كل الظلال الممكنة للحقيقة. وعن التلويح السهل بأن راماكريشنا كان 'يفكر'، وهو ما لم نشك فيه مطلقا، نقول إنه يستحيل أن نكتب مجلدات عن كلمات.

المُلهَم مثل مقولات شانكارا بل كان عليها أن تكون وجودية أو أنطولوجية، وهو ما يُفسر عدم رده على شكوك تلميذه ناريندرا بأطروحة مذهبية، بل رد عليه بتجربة 'تحقق' حالاً من الوعى، ومن ثم من 'الوجود' لا من 'الفكر'، كما أنه يُفسر أيضا ما يبدو عجزا بعينه فى ملكاته العقلية، فقد فهم الدينامية العقلية فى ناريندرا على أنها من قبيل جنانا، وهى دينامية ليس فيها من جنانا شىء، وهنا يكمن الخطأ، فقد أراد أن يضع 'الذكاء' الذى كان غريبا عنه فى خدمة 'التحقق'، دون أن يحسب لاختلاف الذكاء عن باقى القوى العقلية. ولأن الذكاء إن لم يتبلور بواسطة العقل المُلهَم فسوف يكون منحازا إلى ذلك 'التحقق' الذى كان 'كل شىء' فى روحانية راماكريشنا، وقد كان فى ذلك نوع من 'الغواية'، فبدلا من أن يقصر ذاته على ما اتفق وطبيعته وعبقريته الروحية فقد طغى المعلم بشكل غير مباشر على نطاق لم يكن ينتمى إليه، ألا وهو مذهب الوعى العقلى، ولا ريب أنه رأى ضرورة أن يضفى على رسالته فى 'التحقق' بعدا 'عقليا' لم يكن بحاجة إليه، والواقع أنه قد انقلب عليه لاحقًا.

وقد ذكرنا أن قوته قد انحصرت فى 'التحقق' لا فى 'النظرية'، ولذا كان قادرا على 'تجسيد' ما وجد فى قلب أى وحى كان، وهو أمر أبعد مطالًا من كل الصياغات النظرية. وقد تمثلت قوته فى ضعفه مهما بدا ذلك تناقضيا، فقد احتقر الدراسة ولم يقدِّر نطاق الصيغ العقلية حق قدرها، والتى لم تتركه فى حاله وأحاطت به من كل جانب، ولم

يكن تأثير الآراء الخاطئة عليه يكاد يُذكر، فقد كان يرى أساس كل شيء فى 'الأم الربانية'. وكان يستطيع الأنفة عن 'التفكير'، ولكن ذلك لا يحدث عند كل الناس، خاصة أن التقارب مع شعوب أخرى تغزو بروح الشك والنقد والجدل جعل من التفكير فرض عين، حتى لو كان ذلك بموجب أسباب دفاعية فحسب.

***

وقد كان فى راماكريشنا أمرٌ يستعصى على أى تصنيف، فقد كان رمزا حيا للتوحد الباطن لكل الأديان، وكان بالفعل الولى الوحيد الذى أراد أن ينفذ من أقطار صور الأديان المختلفة إلى الوحدة فيما بينها، وهو ما بدا كرسالة استثنائية وكُلِّيَّة بمعنى ما، وقد ضَمَّه ذلك الأمر إلى مقام الأنبياء وإن لم يجعل منه نبيًّا بالمعنى القصرى للكلمة ، وفى زماننا هذا زمان الاضطراب والتشتت والشك، كان هو القديس الذى دُعى إلى 'الشهادة' على صور الأديان و'كشف' الحق الأوحد فيها، وقد كان ذلك العامل كافيا بذاته، وهو على كلٍّ ينفى ضرورة قيام أية مؤسسة أو منظمة تحاول أن تصبح 'دينا لكل الأديان super religion'. إن الشهادة بالتوازن والتساوى الروحى بين أديان الوحى العظمى لا يُمكن أن يكون أساسا لمنظومة، وقل أقل من ذلك عن أساس الطريقة، وهو ما سوف يجعل الطريقة تناقضا وإطنابا فحسب. وكان يجب أن يُجمع ميراث راماكريشنا الروحى فى شكله الهندوسى الصرف وتُحفظ صبغة الولاية فيه فى فكرة التراث الكُلِّيِّ للعالم. وكان يجب أن يقوم مركز للدراسات آشرام فى داكشينسوار

قرب المعبد الذى يتهالك حاليا كما قيل، وقريبا من غوطة بانشاباتى التى زرعها باراماهامسا راماكريشنا وتقدست بصلواته وتأملاته ورؤاه، وكان يُمكن أن تكون تلك البقعة المقدسة موقعا للحجيج إلى ’دين الأم‘، وذكرا وتعظيما للأولياء الأجانب والبوذات[٨١] والمسيح والرسول عليهما الصلاة السلام[٨٢].

***

وقد حاقت المخاطر بالولى فى العوامل التالية، فأولا كانت الجنانا من ظاهرها متهافتة نظرا لطبيعتها التجريبية واقعيًّا. ومن ثم نتج عن ذلك ثانيا تكامل منقوص فى إدماج العقل فى منظور الطريقة، وثالثا الكُلِّيَّة التى كانت بالغة السهولة بموجب أنها بهاكتية صرف، وأخيرا بموجب التأثير المدمر للحداثة. وقد شابَهُ أمر من قبيل الخطإ الجزئى، وهو نقص قاتل تركز فى شخص ناريندرا الذى عرف فيما بعد باسم فيفيكاندا، فكل منهما كان مثلا أعلى للآخر وضحية له فى الآن ذاته، وقد أكد ناريندرا أنه لم يُحب شيئا حبه للاستغراق فى النشوة الروحية سمادهى، ولا لوم عليه فى ذلك، ولكن كُلِّيَّة راماكريشنا كانت تسعى إلى صيغ أخرى، فقد أراد الولى بمرونته الروحية الفائقة أن يُحقق نفسه على الدوام من خلال الصيغ الممكنة، وأراد أن يصنع من ناريندرا كائنا غير محدود القوى لأنه اعتقد

٨١ يُعد البوذا ’أجنبيًّ‘ بمعنى أنه صبأ عن الهندوسية، وأن نوره يشع على الشعوب الصفراء باستثناءات خاصة.

٨٢ وقد ذكرنا الأديان التى اهتم بهم راماكريشنا بشكل مباشر، وقال إنها أعظم الأديان.

أنه اكتشف فى جوهر تلميذه وفى القطبية المكملة لجوهرهما المشترك علامة على الكُلِّيَّة وغياب المحددات. وقد 'تجسد' ناريندرا بشكل طبيعى وليس فائق الطبيعة، فقد كان المكمل لراماكريشنا الريفى الأمى الرقيق فى كل ما ينقصه إنسانيا، أو كان 'غير أناه alter-ego' أو شاكتى بالنسبة إليه.

***

ولم تكن جنانية راماكريشنا هى الجنانا بما هى نظرا لنقص فى العقل التأملى الذى لم يُشكل أمامه عائقا. ومن هنا كان موضع الضعف فى منظوره، فهو يكمن فى إيمانه القصرى بقوة المحبة العلوية، ولم يسأل نفسه أصوليًا ما إذا كان الناس على 'صواب' أم على 'خطإ'، ولم يكن يسأل إلا عما إذا كانوا يحبون الله سبحانه أم لا؟ وقد كان جنانيًا على طريق المحبة، أو كان بمعنى أعمق متعطشا للحقيقة واللانهائية، ولكنها لم تكن المعرفة بالمعنى المباشر، فقد شطر صورة الأم إلى شطرين، وهو الوهم الأعظم لأنه 'يريد' ذلك استدلاليًا a posteriori لا لأنه 'يعرف' ذلك بدهيًا a priore. ونقطة الضعف هذه ليست عيبا بذاتها فى منظور راماكريشنا البهاكتى الصارم المؤمن بقدرة المحبة على خلاص المصائر إلى الدرجة التى يحتقر بها الضمانات المذهبية، ولكنه حتما أنتج ضعفا آخر، ألا وهو ضعف فهم قوة الوهم، وليس عند راماكريشنا ما يُجبرنا على القول بأنه كان عصيًا على الوهم فى مستوى الوقائع، ويؤيد ذلك سمت الوداعة الروحية

العبقرية التى تميز بها[٨٣]، ولكن علينا أن نضيف أن تلك الأوهام تبقى بلا ضرر فى المنظومة المغلقة للهندوسية الصرف، ويمكن أيضا أن نسائل أنفسنا عما إذا لم تكن الأمور التى وقعت لن تتجلى فى ظروف أخرى فيما بعد فى مناخ روحى مواتٍ لضررها.

وهناك جانب آخر فى لغز راماكريشنا وهو كليَّته، حيث يعيث تعارض قاتل فى التسميات فيما تعلق بالكُلِّيَّة المتكاملة التى لا تترك بعدا خارجها مما يقتضى بطبيعته وظيفة نبوية. فقد كانت كُلِّيَّة بلا نبوَّة، وكان لا بد من انحراف محتوم حينما يسعى الناس إلى إضفاء صبغة جمعية شبه دينية على هذه الظاهرة الفريدة، وليس هناك ما هو أشد تناقضا مع روح راماكريشنا من ذلك.

ثم كان الوباء الأخير، وهو تأثير الحداثة، وقد كان حاسما، فالطبيعة المذهبية الناقصة فى جنانية راماكريشنا وعجز تمييزه للصور المفاهيمية التى بدت كما لو لم توجد عنده، ثم كُلِّيَّته التى لا تعريف لها لديه، وأخيرا فى حركة فيفيكاندا وميله الانفعالى، وكان يُمكن أن يظل كل ذلك بعيدا عن الملام فى إطار الهندوسية ككل إذا كان مغلقا لا تشوبه شروخ، فحينئذ سوف يعمل المناخ العام على تهذيبه وتطبيعه

٨٣ لا يجوز أن ننسى عدم التناسب الذى يكمن بين الحقائق الروحية والفردية، فلم يكن راماكريشنا قابلا للوهم من منظور روحى صرف، فادعاء 'أننى هو' ليس سلوكا حميدا، وكل من يتوهم هذا دون أن يسيطر على أناه الطبيعية سوف يشقى ويُحبطَ عمله ويهبط شيئا فشيئا إلى الحضيض، فهو يخدع الآخرين ويخدع نفسه، ويحتبس فى حالة لاوعى بحاله البائس. The Gospel of Shri Ramakrishna.

وموازنته أيًّا كانت ذاتية عناصره التى تجلت فى سلوك راماكريشنا أو ضعفها أو خطورتها[٨٤]. ثم إن الهندوسية المتكاملة لم تكن لتسمح لعقل فيفيكاندا أن ينفتح على الغرب الذى كان مجهولا ولا يُفهم عند راماكريشنا، ولكنه أثار فى تلميذه تلك الميول التى أنتجت ما كان يتخوَّف منه أستاذه[٨٥]. وقد قامت فى العالم الهندوسى تداخلات غير طبيعية لا حساب لها لم تهدأ طوال حياة الأستاذ خاصة من الغرب الحديث بدءا من آريا ساماج وبراهمو ساماج[٨٦]. وهكذا وجد الولى

٨٤ لأديان التوحيد ميزة هنا من حيث عقائديتها وتجانسها الصورى، بمعنى أن بنيتها ذاتها سوف تعارض الانحرافات التى قد تنتاب البهاكتية، فبنية الهندوسية أولانية بالدرجة التى لا يستبعد فيها التهافت فى زمن كزمننا، ويكاد يستحيل على البهاكتى المعاصر أن يتمسك بالأرثوذكسية.

٨٥ وقد كان المعلم موقنا بأمرين فيما تعلق بتلميذه ناريندرا، وهما إمكاناته الروحية وفاعليته فى الدنيا، ولكنه لم يكن متيقنا من إمكان تحققهما ولا من نوعية الفاعلية التى يزاولها بين الناس، ذلك رغم التعقل المُلهَم الجزئى الذى فسره بشكل أحادى و'ذاتى'. وقد كان ناريندرا شكاكا قليل الإيمان بأرباب الهندوس، وكان يضحك من كثير من تعاليم المتون الهندوسية، إلا أن راماكريشنا علّمه بالمحبة والصبر، وكان عميق الإعجاب بشخصية ناريندرا الصافية وقوة عقله، ولكنه كان يتخوف منه فى جانب واحد، فقد كان يعلم أن الصبى موهوب باحتمالات نادرة كان من شأن شطية منها أن تجعل منه علما قويا فى هذه الدنيا، ولكن إذا لم تتجه هذه الطاقة الهائلة إلى قنوات روحية فقد يسىء استخدامها، وقد يصبح مؤسسا لطائفة أو حزب جديد، ولكن لم يكن ذلك أمرًا يتعلق برسالة راماكريشنا Life of Ramakrishna published by Swami Vireswarananda.

٨٦ نجد هنا سمة خاصة فى دحضه لهرطقة براهمو ساماج بشكل يفتقد الانضباط المذهبى، ولكنه ظل غامضا وغريزيا، ولو كان شانكارا أو رامانوجا فى موضعه لأرعدا فى وجه براهمو ساماج، لكن راماكريشنا ارتاد هذه الطوائف بروح من الصداقة، ولو كان فى ذلك السلوك كرم ففيه أيضا قدر من عدم الوعى بأن حكماء الماضى كانوا سيعدون ذلك مما 'يستحق اللوم'. ويمكن أن يُفَسَّر ذلك المنظور 'المتسامح' لتلك المخاوف على أنه كان نبوءة بأن تتبع الهند طرائق العالم الحديث نعلا بنعل.

نفسه مُعلَّقًا فى مفترق الطرق بين عالمين لا يجمع بينهما معيار مشترك، ولم يكن ذلك متسقًا مع ميوله إلا أنه خاض التجربة دون شكوك، وقد كانت بساطته الأولانية وصراحته وتواضعه عاجزة عن مناطحة تلك الأحوال التى لم يفقه مبادئها الحاكمة ولا بنيتها المعقدة.

وقد ظهر سوء فهم يُنذر بالشؤم فى رغبته أن يروح نارينِدرا فيما وراء النشوة الروحية سامادهى، لا أن يتوقف عند هذا 'المثال المحدود' فيصبح مثل أستاذه 'جنانيًّا وبهاكتيًّا فى آن'، وقد عزا راماكريشنا إلى تلميذه عبقرية أنطولوجية وتحققا صوريًّا لم يمتلكهما ولم يكن ببالغهما، فحتى يُحقق نارينِدرا الجنانية كان عليه أن يبدأ من الوعى العقلى للمذهب التراثى بدلًا من تفسير فيدانتا بمفاهيم وميول حديثة[٨٧]. ولم يستطع أن يُحقق الجنانية فى البهاكتية مثل أستاذه الذى كانت مرونته الروحية من مقام معجز، أو حتى فى شكل أنطولوجى فوق مذهبى، ولكن هناك المزيد عن تلك المعية الكاملة بين جنانا وبهاكتا بما ينمُّ عن النبوة، فلو كان راماكريشنا يعتبر أن التأمل فى النشوة الروحية كان قليل الشأن لتلميذه فذلك يعنى أنه أراد أن يصنع منه نبيًّا فى مستوى الواقع على الأقل، فليس فوق الولاية إلا النبوة[٨٨]، والنبى فحسب هو من يحتاج إلى معرفة الصيغ الروحية كافة، والحق أن تلك الكلية قد تتبدى فى ولىٍّ لم يُؤذن له بالنبوة،

٨٧ راجع باب 'حواشى الجزء الرابع'.

٨٨ ليست النبوة درجة من القداسة، فالقداسة قد تكون فائقة دون وظيفة نبوة، ولكن النبوة تفترض دوما قداسة فائقة.

ولكن ذلك أمر نادر، ودائما ما يعنى رسالة فى الدين الذى نشأ فيه الولى تكاد تشاكل النبوة، وقد كان هذا هو موقف راماكريشنا، وكان فريدا فى ذلك فى العالم الهندوسى لزمننا.

وقد كان فى حالة راماكريشنا أمرًا يبدو كما لو كان تعدِّيا لا واعيا على حدود الوظيفة النبوية، إلا أنه لم يدَّعِ مطلقا أنه يُؤسس دينا بل على العكس تماما، ولكنه فى الآن ذاته لم يمنع أمرا كهذا من الحدوث باسمه، وقد كان استقلاله الزائد عن الأرثوذكسية قمينا بأن يُؤدى إلى ذلك بشكل غير مباشر[٨٩]، وكان استقلاله جديرا بنبى فحسب، فالنبى لا يحتاج إلى تعلم شىء، ولا بد أن يُقدم نفسه كصفحةٍ بيضاء بكرٍ للقلم الربانى.

***

وقد نعثر على تفسير للغز راماكريشنا وفيفيكانكدا فى حتمية قيام الوطنية الهندوسية، وفى أن فيفيكاندا كان ملهمها المقدر، وأنه كان بحاجة إلى صفة الدينامية الغربية وبعض المنطلقات الأيديولوجية كى يُؤدى دوره، وأن مبالغاته وأخطاءه من هذه الناحية كانت عرضية، ومن هنا جاءت نبوءة راماكريشنا 'إن ناريندرا سوف يهز العالم من أساسه' وغيرها من النبوءات، ولو كان العالم عند الهندوسى هو

٨٩ نعلم أن هناك متأملين على شاكلة راماكريشنا لا شك فى كمال روحانيتهم، وأيا كانت آراؤهم فى مسألة فيفيكاندا، ففى زمنه كان سوامى براهماناندا يعلم مذهبا سويا تماما، إلا أنه أعجب بكتب فيفيكاندا وربما كان ذلك لإعجابه بالرجل، وقد كانت تلك الملكة الغربية فى التناقض هى التى وسمت الشرقيين المتغرِّبين جزئيًّا، وأدَّت بهم إلى العجز عن التفكير السوى كما لو كان فى رأسهم مخَّان منفصلان، يدمجان العمق الأصيل بالسطحية المدهشة.

الهند لكان راماكريشنا على صواب، ثم إنه رأى مصيبًا أن فيفيكاندا قد أعطى زخما للقومية الهندوسية، ولو لم يفعل لكانت معرضة لأن تقع فى المادية والشيطانية، فقد استطاع فيفيكاندا فى إطار تحديثه للهندوسية أن يسبغ الهندوسية على الحداثة لو جاز التعبير، وهو أمر أدى إلى معادلة بعض الحوافز الهدامة، فلو كان من قبيل الحتميات أن تتحول الهند إلى 'أمة' لكان من الأفضل أن تتوحد تحت رعاية راماكريشنا من أن تحمل شعار الحداثة الذى أنكر بشكل وحشى كل ما عاشت له الهند آلافا من السنين[٩٠].

وقد كان فى حياة فيفيكاندا صراعٌ مستمرٌّ بين طبيعته القوية المتكبرة و'حضور' راماكريشنا، وهى قوة نفس روحانية زرعها المعلم فيه وتحققت للمرة الأخيرة قبل وفاته بساعات، وقد كان المعلم مدينا له بتلك البركة، وهو المعلم الذى انتقى هذا الجوهر المتكبر ونثر عليه ندى الرضوان، كى يُطلقه بعد ذلك ليتوه فى دوامة بين عالمين ينتطحان

٩٠ وقد كانت قومية غاندى بصورتها التنسكية النقية واعتدالها وأسلوبها هندوسية صرفة بالمقارنة مع القومية التى تحكمها الماكينات وآليات الحكم، واستطاعت أن تصل إلى ما وصلت إليه بفضل الزخم الذى أضفاه عليها فيفيكاندا. والحق أن ذلك كان سيفا ذا حدين، ولكن الهند لم يكن أمامها خيار، وقد كان راماكريشنا يشعر بذلك بطريقته، ولا مناص من أن يعترض البعض بأن أية حداثة سواء أكانت مصطبغة بالهندوسية أو لم تكن سوف تؤدى بطبيعتها إلى تهافت القيم الروحية، وهذا صحيح فيما عدا أن أى نفوذ من شأنه تأجيل هذه المسألة له فوائده، ويستحيل أن نقارن فيفيكاندا أو غاندى بمؤسس 'تركيا الحديثة' أو أى من نشطاء الحداثة القصوى، لو أننا تحسبنا لنقص حاسة التناسب التى يبدو أنها ثمن يدفعه كل بهاكتى، وقد يعنى 'هز العالم من أساسه' أيضا الشهرة التى فاز بها خارج الهند.

ويتخلل وأحدهما الآخر عنوة.

***

ويلتقى المرء مرة أخرى بالهند الخالدة فى شخص شرى رامانا ماهارشى، حيث يرى الحق فى فيدانتا وأوبانيشاد يُستعاد فى أبسط صوره ودون أى بادرة خيانة، فهو البساطة الكامنة فى الحقيقى، وليس إنكارا للتعقيد الذى تنطوى عليه الحقيقة، ولا هو تصنع البساطة الظاهرى الذى يقوم على الجهل.

وقد وجدت تلك الوظيفة الروحية التى يُمكن تسميتها 'بفعل الحضور' عند ماهارشى أنصع تعبير عنها، وكان تجسيدا لما كان أولانيًا لا يتخثر فى وجه حمى نشطاء الحداثة، وكان برهانا على نبل 'عدم الفعل non action' فى وجه حمى النفعية، وقد أسفر عن الجمال الخالد للحقيقة فى وجه الانفعال والتهافت والخيانة.

ويبدو تساؤل 'من أنا؟' عند ماهارشى كتعبير ملموس لحقيقة 'مَعِيشَة'، وكانت هذه الأصالة تضفى على كل كلمة من كلماته عبير بكارة لا تضاهى، ومذاق الحق حين يتجسد بشكل مباشر. وتنطوى فيدانتا بكاملها فى سؤال مهارشى 'من أنا؟'، والإجابة هى 'ما لا تعبير عنه'.

حواشى الْجُزْءُ الرَابع

* قال القديس توما الأكوينى «إن الله تبارك وتعالى فى فلسفتنا جوهريا هو السبب الأول للحياة والدافع الأول على الحركة، وما يجعلنا نؤمن بوجوده ويدفعنا إلى التعرف فيه جل شأنه على صفات حسنى هو أن الوجود وصفاته إما أن يرجع إلى مرجع وسيط وإما أن يرجع مباشرة إلى وجودنا الكونى الأوَّلى». Thomas, 1 ..1,Contra Gen, III

ويرى الفيدانتى الأمر ذاته بشكل مختلف تماما، فالمنطلق عنده هو المطلق براهما الأسمى، فيحدد المطلق أولا، وهو الوجود، ثم يُحاول أن يُفسر العالم بمرجعيته بعد أن عرف صفاته، وعرف أنه ما لا تحده حدود ولا يشوبه قصر ولا اعتماد له على شىء، وهو إذن صمد لا يتحول، ويتمخض الفارق بين المنطلقين عن نتائج مهمة، ولا يخطر ببالنا نحن المدرسيين إنكار وجود العالم المحسوس، فهو أساس مذهبنا ذاته، ولو أنكرناه فكأننا نزيل الأرض من تحت أقدامنا، ويمكن أن نتخلى عن أى شىء إلا عالم التجريب، فالتخلى عنه تخلٍّ عن كل شىء، وقد يُمكن ألا تتقابس بعض جوانب الحقيقة مع بنية منظورنا الفلسفى، وفى هذه الحالة إما أن نصوغ لها تعبيرا أو يكون من الأفضل أن نقر بعجزنا، لكننا لن نهجر حقيقية العالم فهو حجر الزاوية، ولو أزلناه فسوف تنهار بنية منظومتنا بأكملها،

وقد يتمخض عن ذلك أن 'فلسفتنا الربانية' سوف تواجه تناقضا ظاهرا، إلا أن هناك أمرًا مؤكدًا واحدًا على الأقل، ألا وهو وجوب وجود خالق، جلت قدرته، حتى يكون عالمنا مفهوما، ولذا فلن نرضى بغير وجوده حتى لو استعصت مصالحة الخلق نظريًّا مع صمدية الخالق اللانهائية المطلقة وكمال النعمة والرضوان. ومسلك الأدفايتى إذن لا بد أن يكون مختلفا، فهو ينطلق من الرب الأسمى وصفاته الحسنى، وسواء أقال عن الأسمى 'ربا' فى دخيلته أم بارابراهما، وهذا أمر لا أهمية له فى السياق الحالى، فالأسمى هو الوجود اللانهائى ذاته، وهو فى كل شىء ولا يخرج عنه شىء، وهذه هى المسألة ونقطة انطلاق المذهب. ولو كانت البقية بحاجة إلى تفسير فلا بد أن تفسر بدلالة الحق الأول، ولذلك نقول بوجوب وجود الكون حتى لو هلك كل شىء آخر، ولا بد أن يبقى الأسمى هو الوجود المطلق الذى يعنى الخلود والاستقلال والتماهى مع الذات. G. Dandoy, L›Ontologie du Vedanta.

وليس هناك تعريف أحسن من ذلك للفارق بين الميتافيزيقا الحقة التى تعتمد على التعقل المُلهَم والفلسفة التى تأسست على العقل الجدلى، ولكن من العدل أن نضيف أن الفقرة المقتبسة زائدة المنظومية، إلا أنها تستحق التقريظ لمقابلتها بين وجهتى نظر بوضوح كامل. ويقول الكاتب ذاته إن نظرية الذات فى الأدفايتا تكاد تقوم على فرضية لا برهان عليها، وهى أن الذات أمر حقيقى، والحقيقة

أن هناك أمرًا واحدًا فحسب ينتمى إلى الذات، ألا وهو أنها تتجلى فى الفعل كوعى صرف أو نور عقلى بحسب الفيدانتا، وهذه الفرضية لا تقوم على برهان.

ولو كان هناك فرضية لا برهان عليها فهى القول بالفرضيات فى مجال الميتافيزيقا، ثم إنه لا شىء فى الميتافيزيقا يعتمد على 'برهان'، وليست الأمثال فيها إلا تصويرا يقوم بدوره على جوانب معلومة فحسب، ولا نفع فى الهجوم على ثغراتها الثانوية الحتمية التى لا أهمية لها عند الميتافيزيقى، ولا تجُبُّ هذه الثغرات أطروحته بأى شكل كان. ولم يسبق لفيدانتى أن أثبت كما يدعى الكاتب أن الوعى 'لا يملك أن يعى ذاته'، وهو ما يعنى استحالة تكوين فكرة عن أى موضوع، ولكنهم قالوا إنه لا يملك أن يكون غاية ذاته، ولا 'تفترض' الأدفايتا أن الذات هى التى تتجلى فى الفعل، ولا تستنتج أن كل الاحتمالات وهم فحسب، فهى ليست فلسفة تعتمد على الفرضيات ولا الاستنتاجات ولا أية أسانيد عقلية سوى ما انطوى عليه الوجود.

† وربما كان ناريندرا بهاكتيًا مطبوعا، ولكنه تشوه عرضيًا بفعل تعليم مدرسى زائف، ولم يكن يملك أن يكون جنانيًا كامل التحقق سادهانا فى وجود أسبق، ولم يكن هناك حاجة إلى الغوص فى حال نشوة روحية تطامن من فورته، وكان يكفى الانتفاع بالمعيار الطبيعى والمعطيات الواضحة اللازمة. والولى الذى حقق مقام سادهانا

يُولد ’بحكمة كامنة innate wisdom‘ تبرهن على استعداده العبقرى وطبيعته الروحية لتحظى بالقبول فى أول فرصة حيال كل تجل للحقيقة. فالشابُّ ناريندرا الذى «لم يُفوِّت فرصة لبخس مذهب الأدفايتا لا يُمكن أن يكون جنانيًّا فى حياة سابقة». Life of Shri Ramakrishna.

إلا أن هذه المقولة سطحية إذا كان المرء على علم بكتّابات فيفيكاندا التى تنطوى على أمور من النوع التالى، «ولم يكن عيسى كاملا لأنه لم يُعط للنساء مكانة مساوية للرجال، وقد كانت النساء تعملن له كل شيء إلا أنه كان عبدا للعادات اليهودية، ولذا لم تكن بين الحواريين منهن واحدة»، وكذلك يقول «والأرجح أن رؤى موسى كانت زائفة على عكس رؤانا لأننا نمتلك معرفة، ولأننا أقل عرضة للوهم» Inspired Talks، وكذلك يقول «إن البوذات والمسيح الذين نعرفهم أبطال من الدرجة الثانية بالمقارنة بالأبطال العظام الذين لا يعرف العالم عنهم شيئا، وقد عاش منهم مئات فى كل أين» Karma-Yoga، وكذلك يقول «وقد رأينا أن نظرية الأقنوم الربانى الذى خلق العالم لا يمكن البرهان عليها، فهل هناك طفل فى أيامنا هذه لا زال يُؤمن بها؟ ... وهل هرع ذلك الأقنوم ليعينك من كبوتك؟ وهذا هو التحدى الذى يطرحه العلم الحديث» Conference on the Vedanta. وكذلك «إن كافة الكائنات الحية أرباب أقنومية» A letter to Sister Nvedita.

ولا يُمكن للهندوسى الذى لم يُصب بمرض الحداثة قبول مثل هذه الترهات، كما لن يقبلها المسيحى الأرثوذكسى، ولم يستطع راماكريشنا أن يتوقع الآثار التى نتجت ولا أن يتخيلها، فماذا كان يُمكن أن يقول لو عرف أن تلك الآراء وكثيرًا غيرها تناقض تعاليمه ذاتها؟ ولا يُمكن لأى نوع من التخفيف أن يختزل وحشية تلك النقائض.

الْجُزْءُ الْخَامِسُ

الْمَحَبَّةُ وَالْمَعْرِفَةُ

الْبَابُ الْأَوَّلُ

أيان جاء يقين القديسين والأنبياء بالإلهام والوحى؟ ولماذا آمنت جوان دارك بالأصوات التى سمعتها؟ ذلك أن الإلهام والوحى يحملان فى ذاتيهما برهانهما الأنطولوجى.

وقل مثل ذلك عن إلهامات الناس العاديين الذين تأتيهم صيغها بشكل 'طبيعى'، فلا تُقبَل الحقائق الميتافيزيقية لمجرد برهانها المنطقى، بل من واقع برهانها الأنطولوجى، وليست منطقيتها إلا أثرا للحقائق المطبوعة فى العقل المُلهَم.

وينطوى الوجود على البرهان الأنطولوجى كما لو كان أمرًا مبثوثًا فى الكون بأكمله، أو بالحرى أمر من الله سبحانه.

***

والتمايز اللاهوتى بين الإيمان كاعتقاد يبدو كظلام نسبى ويقين المباركين فى الفردوس يُشاكل الفارق بين المعرفة النظرية والمعرفة 'المتحققة' 'الملموسة' الفعّالة.

***

ولا يُمكن أن تعنى كلمات المسيح عليه السلام إلى الحوارى توما أن الذين يرون هم خلو من البركة، فليست بركة الذين يُؤمنون دون أن يروا هى فى العاجلة، شأنهم شأن الذين يبكون وسوف يجدون العزاء، بل هى مثل بركة الذين يرون فلا حاجة بهم إلى الإيمان بما وجد يقينا، ولذا لم يذكرها المسيح عليه السلام فى موعظة الجبل.

وقد يكون لدى المرء يقين ميتافيزيقى دون إيمان، أى إن اليقين قد وقر فى نفسه لحضور دائم فعال. ولكن حتى لو كان اليقين الميتافيزيقى كافيًا على صعيد المذهب فليس كافيا على صعيد الروح حيث يكتمل ويحيا بالإيمان. وليس الإيمان إلا التزامًا بالحق بجُمَّاع كياننا، وسواء أكان ما نحتكم عليه وعيا مباشرا بالوجود أم فكرة غير مباشرة عنه[٩١]. واختزال 'الإيمان' إلى مستوى 'الاعتقاد' سوء استخدام للغة، فالعكس هو الصحيح. فالاعتقاد أو المعرفة النظرية لا بد أن تتحول إلى إيمان 'يحرك الجبال'[٩٢]. ولم يكن عند الحواريين فارق عملى بين الفكرة وتجليها الروحى، ولم يفصلوا بين النظرية والتحقق، ومن هنا كانت كلمة 'المحبة' تعنى الاتساق مع الحقيقة الربانية.

ومن كان مؤمنا يتصرف كما لو كان فى حضرة من آمن به أو ما يُؤمن به أو يعرفه حقا. ولا يستطيع المرء أن يُلقى بالشكوك على حقيقة أن الإيمان البسيط هو التزام بالحق، ولا أن يُبرهن على أن اليقين الميتافيزيقى يعنى الالتزام بكل كياننا. وسواء أكان المرء 'يعرف' أم 'يؤمن' فإن الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه

٩١ يقول لنا إفاجريوس البنطى إن الإيمان عندما تسانده الفضائل الأخرى مثل الاعتدال والصبر والرجاء يؤدى إلى 'انطواء apatheia'، وهو لامبالاة روحية أو صمود يؤدى بدوره إلى الإحسان، وهو باب التأمل، ويقول كذلك إن الانطواء سابق للإحسان، والإحسان سابق للمعرفة، وكذلك يمكن القول إن بارسانوفيوس ويوحنا الهسيكاستيان يريان أن الصلاة المستمرة أصلح من الانطواء.

٩٢ هذا هو منظور القديس آنسليم إن الإيمان سابق على الفهم.

يراك[٩٣].

***

ولا زال يعيش وهمٌ قديمٌ مؤداه الرغبة فى القرب من المطلق بسند العقل، كما لو لم يكن هناك انقطاع تام بين أعظم المفاهيم طرا والواقع، وتكاد تكون بمثابة إبرة تلاحى الفضاء اللانهائى، وقد يترتب تعقيد لا نهاية له فى نطاق التعقل المُلهَم حول أى مفهوم نظرى، ولكنها تقترب من لا شىء حينما تقارن بالحقيقى، إلا أن هذا التأمل التوقعى بالغ الأهمية للإنسان الذى يضع ذاته فى حال من الاستعداد اللازم لتحقيق كرامة بالوعى، وتعنى هذه الحالة من التوقد الإيمان جوهريا، وكذلك الفضائل التى تغذيه وتعبر عنه.

***

والإيمان هو جل ما يطلبه الله تعالى من الإنسان، وهو ارتباط أعماق طبيعة كياننا الإنسانى بالحق، لكن الحق خفى عن الإنسان بطبيعته[٩٤].

٩٣ يُعد حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام هذا تعريفًا للصوفية، ويرى القديس سيميون اللاهوتى الجديد أن الإيمان لا بد أن يحيا فى التقديس وفى كل ما يؤدى إلى التأمل، وقد قاده ذلك إلى استنتاج أن القديسين فحسب هم من تعمَّدوا بالفعل، ولم يكن القديس سيميون راغبا فى استبدال العماد بالعهد الروحى الذى قد يذهب إلى ما وراءه، ولكنه أراد أن يحيي بركة العماد بدموع الروح وبشعائر مختلفة وتبريكات، وقد أسس تعاليمه على هذه الآية للمسيح عليه السلام من آمن بى... فسوف تجرى من بطنه أنهار ماء حى ومن الواضح أن هذه الآية لا تشكل شعيرة، ويرى القديس يوحنا السُّلَّمى أن التوبة تجديد للعماد، لكن ينبوع الدموع الذى يسبق التعميد أعظم من التعميد ذاته. وقد تبدو الأحكام متناقضة لو نسى المرء أن التوبة من ثمار بركة العماد، وإن جاءت هذه البركة ذاتها من المرء نفسه تصبح ’عطية الدمع‘، وهى علامة حاسمة على أن القلب قد ذاب فى المحبة الربانية. V Lossky Essai sur la Theologie Mystique dans l Eglise d Orient.

٩٤ فالله تعالى شديد الخفاء فى ظهوره وشديد الظهور فى خفائه سبحانه.

ولو كان الإيمان التزامًا كليًا بالحق سبحانه فإن محن الحياة سوف تظهر معدن إيماننا وتزيد الإيمان حسنا بتطهيره، ويصبح الشقاء والابتلاء معيارا لارتباطنا بالحق الصمدى، وطبيعة ارتباطنا المتكامل الأصولى. والابتلاء من هذا المنظور يأتى جوهريًا 'من الله سبحانه'، فهو يَرَى من منظور الغاية الربانية ما يتعلق بضعفنا الروحى[٩٥].

إن النار هى الاختبار الحق للمعدن، وتلعب النار فى ذلك دور المعيار الربانى.

***

والمطلب الأعظم للإسلام هو أن يُؤمن المرء بوحدانية الله جل جلاله. وتطرح الصوفية تساؤلا هو ماذا يعنى الإيمان بالله عزوجل؟ فالإيمان هو أن يُبرهن الإنسان على إيمانه لنفسه ولله سبحانه الذى يُؤمن به[٩٦] ويشارك وجوده بكل كيانه فى إقناع العقل ... كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

٩٥ يذكر الإنجيل فى سفر أيوب خصوصا والقرآن الحكيم والمتون المقدسة عموما تلك الصلة بين 'الابتلاء' و'الإيمان'، ويقول القرآن الحكيم (أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ) العنكبوت ٢، ويقول جل وعلا (وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ، وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا لِلهِ وَإِنَّـا إِلَيْهِ رَاجِعونَ) البقرة ١٥٥ ١٥٦، ويقول سبحانه فى محكم التنزيل (إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) آل عمران ١٤٠.

٩٦ ويقول الحديث الشريف الإيمان عقد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأركان، ويقول أيضا أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خُلُقًا.

كما أن الابتلاء الذى يصيبنا من الله تعالى له وظيفة مشاكلة، ورغم أنه عكسى بمعنى ما حيث إن بدايته عند الله سبحانه، فهو يمتحن الإيمان الذى يجب أن يُبرهن عليه الإنسان.

والإيمان المخلص المتكامل يعنى الزهد والفقر والحرمان على الدوام حيث إن العالم ليس الله تنزه وتعالى.

ويمتحن الله تعالى بأن يأخذ، ويستجيب الإنسان بأن يزهد، وقد يكون الزهد باطنيًّا مستقلا عن الواقع، وهو فى هذه الحالة تنسك موضوعى، فالمتنسك هو من لا ينسى الطبيعة الزائلة لكل ما يملك وكل ما يأمل باعتباره عارية أعاره الله إياها لا كممتلكات.

وفضيلة الصبر سوف تفتقد المعنى بلا إيمان ولا ابتلاء، وهى معيار الصدق.

***

وتأتى عثرات الطالع والضائقات التى تصيب الإنسان من الإنسان ذاته أو من العالم أو من الله تقدس وتعالى، ويمكن من المنظور الذى تبنيناه أن نعالج واحدًا أو آخر منها، ولكنا لا ننكر أيًّا منها.

والإنسان هو الذى يصنع سوء طالعه بالمدى الذى يُعانيه من الشقاء، والعالم يصنعه من حيث سعيه إلى أن يقع الناس فى قهر الوهم، والله سبحانه يصنعه حينما يأتى إلى الإنسان كإجازة، وكذلك كمطهر، أى ابتلاء وامتحان.

ويصدق الأمر ذاته على الأحداث السعيدة مع التعديلات اللازمة، ولا نملك القول بأنها لا تأتى من عند الله سبحانه، ولا أنها لا تأتى

من المحيط الكونى، ولا أنها لا تأتى من طبيعتنا، فهذه الأحداث ابتلاء أيضا فى صيغة إغراء[97]، والأحداث المقابلة هى ابتلاء كذلك فى صيغة زهد، فعلى السالك فى طريق الروح أن يكون 'صابرا' و'زاهدا'.

***

ومن الجلى أن الشقاء ليس بالضرورة ابتلاءً، فالكافر قد يشقى ولكن ليس هناك بعدٌ روحىٌّ لشقائه ولا معنًى لابتلائه.

ويرى مايستر إيكهارت أنه ليس هناك ما هو أكثر نبلا من الشقاء[98]، وهذا هو رأى الزاهدين والشهداء، ولأنه رأىُ المسيح عليه السلام وَمَنْ لاَ يَحْمِلُ صَلِيبَهُ وَيَأْتِي وَرَائِي فَلاَ يَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ لِي تِلْمِيذًا[99]. فذلك الجانب الروحى من الشقاء هو الذى مكَّن للبوذية لتقوم على أساس من المعاناة[100]. وتقوم وجهات نظر أخرى على تجربة الجمال، وأحيانا ما تقوم حتى على تجربة الحب الأرضى[101]. ويمكن لكل شىء يحتوى على جانب من النبل واللامحدودية أن يُصبح أداة للسلوك

٩٧ ... وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ الأنبياء ٣٥.

٩٨ رغم أنه كان لا يعزو إلى التنسك دورا غير الوسيلة التمهيدية العرضية.

٩٩ لأَنَّهُ كَمَا تَكْثُرُ آلاَمُ الْمَسِيحِ فِينَا، كَذلِكَ بِالْمَسِيحِ تَكْثُرُ تَعْزِيَتُنَا أَيْضًا رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورينثوس ١،٥.

١٠٠ تكاد البوذية تكون 'مسيحية الهند'، ويفسر ذلك اهتمام المستشرقين الغربيين بها، ولكن من نافلة القول أنها أبعد عن المسيحية من اليهودية والإسلام من نواحٍ أخرى، إذ إنها هندية وليست غربية المنشأ.

١٠١ هذه حال مجنون ليلى، وهى حالة الحب الذى اخترق حجب المظاهر إلى الجوهر اللانهائى لكل جمال ممكن، ويشاكل ذلك دور بياتريس فى حياة دانتى.

الروحى.

***

ويقترب إنكار المسرات الأرضية من إثبات ضمنى لسلطان المبدإ على العالم، ويكافئ المبدأ الاصطلاح السنسكريتى 'الغيب شونيا' أو 'ليس هو هذا ولا ذاك نيتى نيتى'، والشقاء ينقل المشكلة إلى مستوى ما كان إنسانيًّا حميما، فالإنسان شرخ فى جدار وهم الوجود.

وليس هناك روحانية لم تقم على إنكار ذلك الحلم فى أحد جوانبها، وليس هناك روحانية تخلو من عنصر التنسك، فحتى التركيز العقلى البسيط يعنى التضحية، وحين تكون التضحية أمرا مستمرا فذلك هو الطريق الضيق والليل الحالك الذى تصبح فيه النفس الحية هى الضحية.

ويثبت الشقاء المبدأ بإنكار التجلى، إلا أن المتعة النبيلة برهان على المبدإ بتشاكل مباشر، وتصبح به طريقا محتملا إلى التعقل المُلهَم، وينبثق فى حالات فردية فحسب.

***

ويختلف منظور الشقاء الناشئ عن معاناة الشدائد عن روحانية الشقاء، وهى الخطأ القائم على الإيمان بأن الشقاء فحسب هو ما يُدنى الإنسان إلى الله تنزه وتعالى. والحق أن ذلك صحيح بمعنى ضيق حين يصطبغ الشقاء والاستشهاد بصبغة كلية، وفى هذه الحالة فحسب يُقرِّب الشقاء الإنسان من الله جل جلاله، أى بالتضحية والفداء والزهد والفقر ومحو النفس.

ومن الجلى أن الأمر المهم ليس أن الإنسان محكوم عليه بالشقاء، ولكن أن يتفكر فى الله سبحانه، وللشقاء قيمة حين يُثير هذه الفكرة ويعمِّقها وينشرها فحسب، وهو يقوم بدوره مع كل من آمن بالله تعالى وبخلود النفس فى الحياة الأخرى.

فالمتعة التى تقرب الإنسان من الله جل جلاله بفضل رمزيتها ونبلها وصبغتها التأملية ليست أقل عمقا من الشقاء، وقد تكون فى بعض الأحيان أكثر منه عمقا من بعض النواحى، إلا أن هذا الاحتمال يقتضى صفات استثنائية من النبل والنفاذ التأملى ومن التبصُّر بالجوهر الكلى.

***

ولا تعنى مسألة أن الأسباب الروحية قد تنطوى على ظلام أن الظلام له دوما أسباب روحية.

والمعيار هنا يكمن فى طبيعة الظلام المقصود، وفى الطريقة التى يُعاش بها، فالظلمة الروحية سلبية بالضرورة ولا تستغنى مطلقا عن استمرارية الأحكام ولا التواضع، وقد تؤدى إلى الشقاء ولكن ليس إلى الهرطقة ولا تدنس حياة القديس، فالإنسان له الحق فى الشقاء ولكن ليس فى الخطيئة، ويختلف افتقاد النور عن إخماد النور الذى يمتلكه المرء.

الْبَابُ الثَانِى

ليس اليقين الميتافيزيقى هو الله تنزه وتعالى رغم أنه ينطوى على شىء منه سبحانه، ولذلك دائمًا ما يختم الصوفيون كلامهم بعبارة 'الله سبحانه أعلم'.

ويباعد الذكاء والتوقُّد العقلى بين الإنسان والله عز شأنه، فالذكاء ينسحب بمجرد أن يُثبِّت الإنسان يقينه فيه وحده جل جلاله، والتوقد العقلى مثل رياح تطفئ نور شمعة.

ولا يتوافق الإعجاب بالعقل والادعاءات اللاواعية والتحيزات والنهم والعَجَلة التى تسير فى ركابه مع القداسة، فالقداسة تحقِنُ فى سديم الفكر عنصرا من التواضع والإحسان وتضفى عليه السكينة والكرم. ويخلِّص هذا العنصر الروح من حيرة الانفعال بحيث يضمن نزاهة الفكر ونقاء الإلهام، فضلا عن الزخم الذى يُضفيه على الاندفاع الروحى أو يُواجه به قوة الحق التى قد تكون عنيفة فى بعض الأحيان.

ويرى الصوفيون أن الإعجاب بالعقل قرين الشيطان، شأنه شأن الأشكال 'الوثنية' الأخرى، فلا يملك العقل أن يجعل من الله سبحانه غايته المباشرة، ولو كان الله سبحانه عنده كذلك لتَخَلَّى عن صفاته السلبية، ثم إنه لا ينطوى فى ذاته على أى مبدإ للسكينة التى تنفى وعيه بتهافته.

***

ويتعين على الإنسان الحَذَر من أمرين، أولا ألا يستبدل الوظائف والمنتجات التى ينضحها العقل بالله عز وجل واقعيًّا وإن لم يكن مذهبيا، أو يعتبر فيه جل شأنه من منطلق العقل فحسب، وثانيا ألا يضع العوامل 'الآلية' للروحانية موضع القيم الإنسانية أو الفضائل، أو أن يعتبر فى الفضائل من حيث منفعتها 'التقنية' وليس من حيث جمالها[١٠٢].

***

وللذكاء طبيعة واحدة ألا وهى التوهج، ولكن له وظائف وصيغ مختلفة تتبدى كما لو كانت أنواعًا شتى من الذكاء المخصوص. والذكاء 'المنطقى' أو 'الرياضى' أو لنقل 'المجرد' لا يكفى لكى يبلغ المرء جوانب الحقيقة كافة. ولن يكون من اليسير أن نصرَّ على أهمية الوظائف 'البصرية' و'الجمالية' لملكة التعقل المُلهَم intellective faculty، فنحن نواجه فى الواقع أمورا قد تحددت سلفا بدءًا بالمبادئ من ناحية، ومن ناحية أخرى بما لا يُمكن حسابه ولا توقعه سلفا، ولا بد أن نعرفه 'بتمثيل' ملموس لا 'بتمييز' تجريدى[١٠٣].

وقد يتعرض استيعاب مغزى الأشكال للتهافت لو حُرِمَ المرء من الوظيفة الجمالية للعقل المُلهَم، فالدين لا يظهر بموجب المذهب

١٠٢ ويرى مايستر إيكهارت أن السبب الكافى للفضائل ليس فوائدها الكامنة ونفعيتها بل جمالها.

١٠٣ وهذا هو منظور من كان فى قامة شايتانيا أو راماكريشنا. وقد وقع لهما أن انخرطا فى حال نشوة روحية سامادهى لدى رؤية حيوان جميل، وفى الصوفية أمثلة مشاكلة 'لجماليات الروح' عند عمر بن الفارض وجلال الدين الرومى.

فحسب بل كذلك بفضل شكله العام وخصائصه الجمالية التى تنعكس على كل جوانبه من 'الميثولوجية' إلى الفنية. والفن الشعائرى يُعبر عن الحقيقة من منظور رؤية روحية مخصوصة. ويرى الذكاء الجمالى تجليات الروح كما ترى العين الزهور والجواهر. ونجد فى فهم البوذية فهما عميقا لمن لم يُولد بوذيًّا أنه لو لم يُولد البوذا فلن تكفى الدراسة النظرية للمذهب، ويلزم أن نَلِجَ إلى لغة جمال بوذا كما يتبدى فى صورته الشعائرية وفى سمات سكونية أخرى مثل 'موعظة الزهرة'[١٠٤].

***

وتتغلغل الوظيفة الجمالية للذكاء إذا جاز القول فى عمليات التجلى ذاته فضلا عن أشكال التجليات الروحية كافة، فلا بد أن يُفصَح عن الحق بحاسة التناسب فى إيقاع معلوم، فلا يجوز التحدث عن الأمور القدسية 'بأى شكل كان' ولا يجوز الحديث عنها بلا ضوابط ولا كفاءة.

ويخضع كل تجلٍ لقانونٍ على الذكاء أن يستقرئه فى تجليه، وإلا فقد الحق شيئا فى كيفية التعبير عنه.

***

وليس العقل المُلهَم ملكة دماغية ولا هى إنسانية وملائكية فحسب،

١٠٤ وقد أمسك بوذا بزهرة دون أن يقول كلمة واحدة، وقد كانت هذه الحركة بداية مذهبية لبوذية الزن، ولنتذكر أن البوذات يخلِّصون بجمالهم الفائق الذى خلدته صورهم الشعائرية بشكل تجريدى وليس بالمذهب فحسب.

فكل المخلوقات لها عقل مُلهَم، فإذا لم يكن الذهب رصاصا فذلك لأنه أكثر 'معرفة' بالله تقدس وتعالى، و'معرفته' ظاهرة فى صورته ذاتها، وذلك بمثابة القول بأن بريقه لا ينتمى إليه على الحقيقة حيث إن المادة لا تعرف التجريد بل الوجود فحسب، إلا أننا نستطيع القول إن الوردة تختلف عن الزنبقة بخصيصة الوعى و'طريقتها فى المعرفة' وصيغتها فى الذكاء. فالكائنات تحتكم على ذكاء يناسب صورتها بمدى 'هامشيتها' و'سلبيتها' ويناسب جوهرها بمدى 'مركزيتها' و'فاعليتها' و'وعيها'.

والحيوان النبيل والزهرة الجميلة أرقى من إنسان منحط.

فالله تقدس وتعالى يتجلى للنبات فى صورة نور الشمس، فلا يملك النبات إلا أن يتجه إليه، ولا يُمكن أن يكون النبات كافرا ولا سافلا.

***

وتشاكل غريزة الحيوان التى لا تبارى 'عقلًا مُلهَما' أدنى، بينما يشاكل العقل المُلهَم للإنسان 'غريزة' أسمى. ويمثُلُ العقل الاستدلالى بمعنى ما بين الغريزة والعقل المُلهَم، ويرجع تهافته إلى واقع أنه يُشكل نوعا من الازدواج 'الشيطانى' للذكاء الربانى، وهو الذكاء الحق الأوحد.

***

وتعتمد معرفة الوقائع على العوارض التى تعجز عن تناول المعرفة المبدئية، ويناقض مستوى الوقائع مستوى الحقائق من جوانب معينة، وبمعنى أنه ينطوى على صيغ ومعميات هى النقيض الأقصى

لقوانين الانضباط الرياضى فى الكون، من حيث المظاهر على الأقل، فمن نافلة القول أن المبادئ الكونية لا يناقض بعضها بعضا فى خضم التنوع الذى لا يفرغ للإمكانات، ويمكن أن تُستقرأ صمديتها بالذكاء لو أتيحت الظروف.

***

ولو كان العقل المُلهَم سائدا معصوما على أرضه فلن يملك مزاولة التمييز على أرض الوقائع اللهم فيما ندر عرضيا، ثم إن الله جلَّ جلالُه قد يتدخل مع هذا المستوى على الخصوص فى أوقات لا توقع لها بصور يشاؤها جل جلاله، وهو أمر يُمكن للمعرفة أن تدركه بعد وقوعه فحسب.

***

ولا بد أن نسلم بالأسباب الخافية بالحكمة سواء أكانت إنسانية أم كونية، ولكن ليس لإرضاء فرضية فقدنا أساسها عمليًّا وميتافيزيقيًّا، فحين نشهد شلالا فلا مبرر للقول بأنه يهدر بقوى سحرية حتى لو غرق فيه قديس. وواقع أن هناك أناسًا أكثر استعدادا لارتكاب الشر بوعى أكثر من غيرهم لا يُسوغ القول إن البشر جميعا أشرار باعتبار مجالات الشر ونتائجه، كما لا يُسوغ القول بالأَوْلَى إن كل عمل مقصودٌ بغايته المباشرة، فالشر الإنسانى مقصود بدلالة غرضه المباشر، ولكن ليس بموجب معناه الكونى، وإن لم يكن الأمر كذلك فسوف ينتهى بالانحلال فى المعرفة، فلو كان فولتير على علم بمصير

شروره فى القرن العشرين لصبأ إلى الكارثوزية[105].

والمبدأ الحق دائما ما يُناظر ضرورة ولا يستثنى احتمالا، وكل مقولة زيف لو لم ترجع إلى الجوهر سواء أكان ربانيًا أم طبيعيًا أم روحيًا بحسب الحال، أو لو استبعدت إمكانية كامنة فى مقولة الوجود التى تنتمى إليها.

ونجد من ناحية أخرى أن الحق فى المبدإ لا يجوز أن يختلط بتطبيقات وقائعية بعينها حتى لو كان ذلك يُمثل معيارا نسبيًا، فالحقيقة متنوعة تنطوى على تواليف شتى. ولا يملك المرء الهروب من ضرورة التعقل المُلهَم فى العوامل الروحية والكونية التى يسعى إلى تعريف طبائعها.

***

وقد لا يبدو 'الأفضل' من حيث المبدأ هو الأفضل من حيث الواقع، فقد يبدو فى الفعل الفاضل البسيط لرجل جاهل سر يجعله محببا إلى الله عز وجل أكثر من أنفس بعض الميتافيزيقيين، وليس الميتافيزيقا ذاتها.

ومستوى الوقائع عموما يميل بقوة إلى الهروب من حتمية المبادئ، والأمر هكذا بموجب لانهائية الاحتمالات الكلية، وهذه الحقيقة أمان من الوهم الذى يخلق مناخ الحذر واصطناع التواضع الذى سمح لنا بأن نشغل أنفسنا بالحكمة بشكل مثمر بلا ملام.

وحين تناقض واقعة مبدأً فهى فى الحقيقة تجلٍّ لمبدإ آخر يُؤيدها

١٠٥ نظام رهبانى أسسه القديس برونو '١٠٣٠ – ١١٠١ م' فى كولونيا عام ١٠٨٤.

بالضرورة لأنها جانب منه.

وتفسير الوقائع بمرجعية المبادئ أمر مختلف عن تشويه طبيعتها حتى تلائم مفاهيم جاهزة.

***

وتلخص فكرة 'العدل' الإنجيلية الصفات الأصولية للإنسان الذى مركزه الله تقدس وتعالى. وهذا العدل مفطور من الذكاء والكرم، والغاية الأولانية من الذكاء هى الوعى بالربوبية، وغاية الكرم هى الإحسان إلى الإنسانية، أى الجار.

وقد يكون الكرم مسألة عاطفية كما قد يكون الذكاء مسألة فكرية، لكن الذكاء الذى انفصل عن الكرم يُصبح تعسفا، فالمعرفة الحقة لا تصوِّحُ النفس، والإحسان الحق لا يُذيب الحقيقة.

ولا يصح أن يختلط ما كان إنسانيًّا بما كان روحيًّا، فمن يجد نفسه وعاءً قابلا لروح الحق لا يجوز أن يخلط بين الوعاء والروح، والحق أن الروح قد تحرق الوعاء عندما يكون منغلقا فى وجه فيض النور الربانى، فالله تقدس وتعالى وحده هو الخير.

***

ولا بد أن يبدأ المرء من فكرة أن الوعاء القابل شرٌّ وأن الروح فحسب هى الخير حتى يتحسب للغرور اللاواعى، كما يُمكن أن يبدأ من فكرة أن الوعاء قد يكون 'خيرا' أو 'شرا' أو هما معا، حسبما يهوى، على أن تكون الروح أو 'الذات' فحسب هى الحقيقة.

وعادة ما يصدر الغرور اللاواعى عند الإنسان الذكى عرضيًّا عن

نقص الذكاء الذى لا يملك إلا ملاحظته فى الآخرين، ولا مندوحة له عن المعاناة منه، ولكنه لا يجوز أن ينسى أن الأعور بين العميان سلطان.

***

ويعنى التجلى التلقائى للحق أن فى الحق جانبًا لم يتخثر وشيئًا من الكرم، وبدون الأول سوف يُحيط الزيف بالحق حتى يذوب فيه وبدون الثانى سوف يفقد البركة التى تقيت الحق وينتهى بالسقوط فى الخطل. وكذلك يجوز القول بأن الحق فيه شىء من الكبرياء وشىء من التواضع.

***

ولا يجوز الخلط بين المذهب الذى لا يُساوى الفرد فيه شيئا وبين الوظائف المذهبية التى تخص جوهر الفرد، فالنور لا لون له بما هو إلا أنه قد يرتشح من بلورة نقية نسبيًا أو من زجاج أبيض أو ملون.

***

والمعرفة المذهبية مستقلة عن الفرد، ولكن تحققها ليس مستقلا عن قدرة الإنسان على أن يكون أداة لها، فمن عرف الحق استحق ثوابه رغم أنه منحة بلا مقابل، فالحق صمدى بذاته، ولكنه يعيش فينا لأننا نعيش به ونحيا.

وإذا كنا نريد للحق أن يعيش فينا فلا مناص من أن نعيش فيه.

***

وسوف تخلصنا المعرفة شرط أن تشغل كل كياننا، وحينما تصبح طريقا فاعلا محولا يحرث طبيعتنا كما يحرث المحراث الأرض.

ويعنى ذلك أن الذكاء واليقين الميتافيزيقى وحدهما ليسا طريق الخلاص، وليس من شأنهما أن يمنعا سقطات مروعة، وهذا هو ما يُفسر الاحتياطات النفسية وغيرها مما يُحيط به التراث من حيث المذهب.

***

وحين تكون المعرفة الميتافيزيقية فعالة ينبثق عنها المحبة ويسقط الغرور، والمحبة هى التوجه التلقائى للإرادة نحو الله تعالى وفهم 'النفس' وفهم الله سبحانه فى الجار.

وتُسقط المعرفة الغرور لأنها لا تسمح للإنسان بالغلو فى تقدير نفسه وبخس مقدار الآخرين، فاستحالة كل شىء غير الله تقدس وتعالى إلى رماد تعيد الأمور إلى نصابها.

وقد كان جُلُّ ما قاله القديس بولس عن الإحسان يتعلق كذلك بالحكمة الفعالة، فهى المحبة، ويقابلها بالنظرية كمفهوم إنسانى، وقد كان الحوارى يرمى إلى أن نتأمل فى الحق بكل كياننا، فسمى ذلك التأمل الشامل 'محبة'.

وتتقدس المعرفة الميتافيزيقية بالوجود، فمن سمات الأمور المقدسة أنها تتطلب كينونة الإنسان بكاملها.

وحيث إن الذكاء تمييز فإنه ينطوى على ملكة إدراك التناسب، ويدمج الروحانى هذه التناسبات فى إرادته ونفسه وحياته.

فكل العيوب تجليات لنقص التناسب، وهى خطايا حية، فأن يكون المرء روحانيا هو أن يُنكر 'بوجوده' أى بذكائه المُلهَم ما يُثبتُ 'بعلمه'

أى بعقلانيته.

وحينما نعيش الحق يعيش الكرم ويهلك الفساد.

***

وحيث إن الجهل يُحيط بكل ما نحن عليه وليس مجرد تفكيرنا فالمعرفة سوف تحيط أيضا بكل ما نحن عليه بمدى ما تملك صيغنا الوجودية أن تشارك فى الحق.

إن الطبيعة الإنسانية تنطوى على عناصر مظلمة لن يُمكن أن يمحوها اليقين العقلى واقعيا.

***

والمعرفة التى يستطيع الإنسان أن يتمتع بها هى حيوانية وإنسانية وربانية فى الآن ذاته، فهى حيوانية بمدى ما يعرف الإنسان بحواسه، وإنسانية حينما يعرف بعقله، وربانية فى التأمل الفعال للعقل المُلهَم. ولا يملك الإنسان أن يُصبح ربانيًا قبل أن يكون إنسانيا، والعقل المُلهَم بالمعنى الأسمى المباشر للكلمة لن يُمكن أن يتحقق فى النطاق الإنسانى فى إنسان يفتقد العقل الاستدلالى، حيث إن العقل والحواس تستقى بشكل غير مباشر من العقل المُلهَم. وعلى نفس المنوال، لن يكون العقل المُلهَم اللامخلوق الذى تحدث عنه مايستر إيكهارت، متاح للإنسان دون العقل المُلهَم المخلوق، والذى لا يتماهى مع ملكة العقلانية إلا أنه مركزها وسرُّها، مثلما تتوجه النقطة نحو النور اللانهائى.

ويعرف الإنسان بالحواس والعقل والقلب، وهى تناظر حيوانيته وإنسانيته وربانيته.

والعقل كالهواء الذى لا تتوهج النار بدونه، ولكنه كذلك يستطيع أن يُطفئها.

***

ويلزم التميز بين العقل المُلهَم intellect وبين التعقل المُلهَم intellectuality أو مذهب العقل المُلهَم intellectualism، ويبدو الأخير كما لو كان غاية فى حد ذاته، وهو الذكاء الذى استكان إلى رؤاه المتواترة المشتتة للواقع، ونسى أنه ليس الوحيد فى الدنيا وأن الحياة إلى زوال، ويحيا على افتراض أنه رب. ويبدو العقلانى فى سلوكه كما لو كان قد عقد حلف أمان مع الدائم تنزه وتعالى.

ولا تتوانى العقلانية عن احتواء الخطايا وإضفاء الرضا على النفس ومحو الخوف من الله جلَّ جلالُه، وتبثُّ نوعا من الدنيوية فى المجال العقلانى، ويتمثل جانبها الخيِّرُ فى أنها قد تتحدث عن الحق، ويتمثل جانبها السيئ فى الطريقة التى تتحدث بها عنه، وتبدِّل السفسطة بالفضائل التى تفتقدها، وتدَّعى القدرة على كل شىء ولا تفعل شيئا فى الواقع.

ويسير استعداد العقلانية لفهم أعوص الأمور طُرًّا نعلا بنعل مع عجزها عن فهم أبسط الأمور قاطبة.

***

إن العقل ساكن مثل سماء الصيف، وهو سكون لا يفسد وعطاء لا ينقطع.

أما العقلانية التى 'تصوِّحُ القلب' فلا علاقة لها بالعقل، وصمدية

الحق سبحانه لا يشوبها طمع ولا بخس.

***

فما هو اليقين الذى يملكه الإنسان؟ فقد يكون كاملا فى مستوى الأفكار أما فى مستوى الحياة فلا يكاد يتجاوز الوهم.

وكل شيء فانٍ وكل حى يموت، وهذا أمر لا يجهله أحد من حيث المبدأ ولا يعلمه أحد من حيث الواقع.

***

وقد يكون لامرئٍ مصلحة وهمية تماما فى تبنى أسمى الأفكار المتعالية، وسوف يعتقد أنه أفضل ممن لا يتغيا المصلحة ذاتها، أو ممن لا يكفى صدقه للاعتقاد بها، والأرجح أن يكون أذكى منه أو أشرف من أن يكون على شاكلته أو أقدر على فهمها ممن تغياها. فالإنسان لا يقدر دوما أن يقبل الحق لأنه يفهمه، وغالبا ما يعتقد أنه يفهمه لأنه متشوق لقبوله.

وغالبا ما يُجادل الناس فى الحق بينما كان يجدر بهم مطارحة الأذواق والميول.

***

ويمكن الحديث عن 'كبرياء العقل' رغم التناقض الاصطلاحى الذى يشوبه[١٠٦]، فحين يعزو المرء إلى ذكائه فضائل ويطالب بحقوق تنبو عن التناسب، وحين تثير حدة الذكاء العقل بحمية انفعالية تناقض التأمل، فكذلك تنفصل الروح عن ذكر الله تقدس وتعالى.

١٠٦ الحق أننا يجب أن نتحدث عن 'كبرياء العقلانى'.

إن حدة الذكاء تصبح بركة فحسب حينما تعوضها عظمة النفس ولطفها، ولا يجوز أن تطرح ذاتها كنشوة اتزان تشق الإنسان إلى نصفين، وعطايا الطبيعة بحاجة إلى فضائل تكمِّلها وتسمح لها بالتناسق في تجلياتها، وإلا حاقت مخاطر استحالة النور إلى ظلام.

الْبَابُ الثَالثُ

إن فى الإنسان أمرًا يعصى الله سبحانه وأمرًا يُطيعه جل شأنه، فالإرادة تعصيه، والعقل المُلهَم يطيعه. وفى الطرق التى تأسست على الأمر الأول فإن كفَّ الإرادة عن الشهوات وانصياعها للتنسك هو كل شىء، وليس الحق المذهبى إلا خلفية لها، وأما الطرق التى تأسست على الأمر الثانى فإنها العقل المُلهَم، أو من ثم التعقل المُلهَم، وهى كل شىء وما التنسك فيها إلا نافلة.

لكنْ هذان المنظوران يتفتحان فى تواليف متنوعة لا تحصى بحسب الممكنات الروحية والإنسانية.

***

وينتج سمو الغنوص من طبيعة الله سبحانه الذى هو النور، وكذلك من الطبيعة الأولانية الجوهرية للإنسان، وقد قال القديس جريجورى النيسوى إن كرامة الإنسان كامنة فى ذكائه[١٠٧].

***

والله جل جلاله مناط الوعى، والإنسان بما هو لا يملك أن يلقى على الله تقدس وتعالى تبعة أعماله، فهو وحده سبحانه الفعل

١٠٧ ويرى القديس ماكسيموس أن العقل المُلهَم هو الذى يوحد الإنسان بالله عز وجل، ويقول وحين تتعبد فى قدس أقداسك وليس فى المعرفة الحسية ولا فى معبد العقل فسلم نفسك تماما لما يفوق الطبيعة من فاعلية الذكاء. ويقول مايستر إيكهارت إنه يفضل أن يهجر الله سبحانه عن أن يهجر الحقيقة، ويضيف قائلا لكن الله سبحانه هو الحقيقة، ونجد راماكريشنا يقول إنه يفضل لو أعطى كل شىء إلى كالى إلا الحقيقة.

البحث، والمخلوق دوما إناءٌ قابلٌ لمشيئة الخالق وبركته، ويستحيل أن يكون الله سبحانه موضوعا لمعرفة ليس هو غايتها، والإجابة على الاعتراض القائل إن الله تقدس وتعالى فى نهاية المطاف هو غاية كل معرفة حقّة هى أنه جل جلاله غاية غير مباشرة بمدى عدم مباشرة المعرفة، كما أنه سبحانه غاية مباشرة بمدى مباشرة المعرفة، والتعقل المُلهَم يُعرَفُ بهذه المباشرة رغم درجاته ومقاماته.

***

وأحيانا ما يُطلق مصطلح 'الأسرارية الطبيعية' على الروحانية التى لم تتأسس على فكرة البركة الربانية، إلا أنها تقيم ذاتها بالضرورة على طريق يُؤدى إلى النور. وليس هناك تناقض بين مبدأى الطريق والبركة، وليسا إلا قطبين لحقيقة واحدة، وقد يغلب أحدهما على الآخر بحسب المنظور، ولكن ليس بينهما تناقض[١٠٨]. وبمقدور المنظور المنهجى لليوجا أن يستوعب فكرة البركة، لكن يبدو أن منظور الطاعة جاهل 'بالطبيعة الفائقة' الكامنة فى المذهب. وهذا أمر يُثير الدهشة من حيث إن العبادات كذلك تجعل 'الطبيعة الفائقة'

١٠٨ وينقسم المنظور الروحى لرامانوجا إلى مدرستين، أولاهما 'الشمالية Vada kalai' التى تتمسك بأن البركة لن تسبغ إلا على من عمل إيجابيا على معاونتها. فى حين تنطلق 'المدرسة الجنوبية Ten kalai' من فكرة أن الإنسان يعجز بطبيعته عن معاونة البركة الربانية ولا يملك إلا اليقين بالله سبحانه ويسلم نفسه لتيار الرحمة الربانية. وأول هذين المنظورين لا زال سائدا فى مدرسة شانكارا، أما الثانى فقد أدى فى العالم المسيحى إلى الانحراف 'التسليمى'، وأما فى البوذية اليابانية فقد ميزت مدرسة 'أرض الصفاء جودو' بين طريق 'قوة النفس جيريكى' أو 'الجهد' وطريق 'قوة الغير تاريكى' أى البركة.

تستند إلى عناصر جوهرية معصومة.

والطريقة فى حد ذاتها بركة، فهى عطية بلا مقابل من واقع إلهامها، وكذلك من حيث كفاءة صيغها فى العمل مثل الشعائر، وبفارق أنها تستلزم شروطا مركبة. ولو كان المرء يُؤمن بالمجانية المطلقة للبركة فهل يكون من التناقض الحديث عن 'وسائل البركة'؟

ويكاد ألا يكون هناك منطق فى الإصرار على أهمية عنصر 'المجانية' عندما نعترض على اتباع الحلول السهلة سواء أكانت حقيقية أم ظاهرية، ففى العرفان جوانب تستعصى على فهم طريق المحبة. ثم إن 'المجانية' لا تفهم إلا من منظورٍ عقديٍ قصريٍ يدنو من عزو التعسف إلى الله تنزه وتعالى وإنكار كماله بالضرورة. وتظهر هذه الحقيقة فى كل المجالات، فالفاعلية الإنسانية حرة واختيارية حيث إن الإنسان ليس واقعا فى قهر مطلق، وهى جبرية مقدرة حيث إن الله تقدس وتعالى عالم بالمستقبل بالتعبير الإنسانى، والكمال مصوغٌ من الهندسة والجمال، ومن الصرامة والبسط، والبركة هى الجمال والبسط.

وقد يبدو استخدام بعض الناس لمصطلح 'ما يفوق الطبيعة' من منظور غيرهم إنكارا للتجانس الميتافيزيقى للكون، وهو إنكار يُفسر اختزال الإنسان إلى جوانبه الإرادية والعقلانية، إلا أن التمايز بين 'الطبيعى' وما 'يفوق الطبيعة' مشروع تماما. فمن نافلة القول أن مستوى التجريب الإنسانى له مشروعيته النسبية.

***

ولا تكاد وقائع إرادتنا تساوى شيئا بالمقارنة بعنصر المطلقية فى العقل المُلهَم، ومن العبث أن نتحدث عن ’السهولة‘ حينما تكون المسألة هى المعرفة.

وحيث إن الإرادة أمر نسبى بالضرورة، فإن لزومها ليس جوهريًا بالقياس إلى العقل المُلهَم.

***

والبركة جانب كامن فى التعقل المُلهَم، وليست منفصلة عنه على المستوى الأخلاقى، ومجانيتها تكافئ مجانية المعرفة.

ولا شك أن الحديث عن ’استنزال البركة‘ يدعو إلى التطيُّر، إلا أن البركة دائمًا متاحة فى عمليات التعقل المُلهَم. وربما كان ما يصدم معظم نشطاء ’الصعوبة‘ الروحية و’مجانية البركة‘ هو أن التعقل المُلهَم يُمكن أن يتحقق بسند من الحواس والعقل الاستدلالى وقانون التشاكلات البنيوية.

***

وقد قال أحد الفلاسفة إن القديسين لا يتأملون حتى يعرفوا بل حتى يحبوا، وهذا الرأى يناقض تعاليم الآباء الأوائل فضلا عن تناقضه الذاتى، فالتأمل فعل معرفى[١٠٩].

١٠٩ وقد قال القديس مقار المصرى إن المحبة لا تنفصل عن المعرفة والغنوص، ولكنها وعى شخصى يصبح بدونها الطريق إلى الاتحاد سعيا أعمى بلا هدف محدد، أو تنسكا وهميًا. وتقول القديسة دوروثيا إن الحياة التنسكية خارج الغنوص لا قيمة لها، ويسمى هذا الوعى فى الحياة الروحية ’معرفة‘، وهى ماثلة بكمالها فى المقامات العلا للطريق الأسرارى كمعرفة كاملة بالثالوث المقدس، ووعى بغاية الاتحاد Vladimir Losskey Essai sur la Theology

والأطروحات التى تنافح لإثبات أولوية المحبة على المعرفة تشاكل محاولة إطفاء نار بنار.

***

إن الإنسان هو موضوع المحبة، فهى تنطلق من الإنسان وتتوجه نحو الرب، و'تستنير' وتتوهج بمدى اتساقها مع الغاية الربانية. والمعرفة بوصفها تماهى العقل المُلهَم مع الذات العلية موضوعها الذات، وتتحقق فيها المحبة بالضرورة الأنطولوجية إبّان العودة إلى جذرها أو جوهرها، والذات هى الموضوع الربانى الذى نسميه رضوانا.

وفى حال المحبة يكون الإنسان موضوعا أو مبتدأً والله جل جلاله محمولا أو خبرًا. وفى حال المعرفة يكون الله جل جلاله موضوعا أو مبتدأ والإنسان محمولا أو خبرًا.

***

وسوف يقول السالك فى الطرق الانفعالية والإرادية إن المحبة تشغل وجود المرء بكامله وحياته بكاملها، أما المعرفة فلا تتعلق إلا بالعقل، أى 'الفكر' فحسب، وسوف يُقيم علاقات بين المحبة والقلب أو بين المعرفة والمخ كما يتيسر لمنطلقه الفردى. أما السالك فى طريق المعرفة فسيقول إن القلب ممثل للمعرفة الكلية[١١٠]، وإن المخ هو ما كان إنسانيًا 'أنويًّا' أى الأنا. وأما الروحانى الذى تحقق بشكل فعال فعنده أن

Mystic de l Eglise d Orient. ويقول إفاجريوس البنطى لقد وجد كل ما وجد لغاية معرفة الله عز وجل. وقال إن الإيمان هو مبدأ الإحسان، وغاية الإحسان هى معرفة الله تقدس وتعالى.

١١٠ يرى الهسيكاست أن جوهر صلاة عيسى عليه السلام هو تنزُّل الذكاء فى القلب.

المحبة هى أن تكون وأن تعرف وأن تفكر، ويمثل القلب مجموعهم بعمق الوجود الذى يُمثل المخ سطحه المتشظى، ويمثل كذلك كلية الذات العلية ويمثل القلب الفردى أو 'الأنا'. وتبدأ المعرفة من الكلى وتبدأ المحبة من الفردى، والعارف هو من يعرف، بينما كان 'المخلوق' الإنسانى مدعوًّا للمحبة.

***

والمعرفة واحدة لا تتجزأ، والمستويات المنطبعة التى ترتفع من المعرفة الحسية إلى البهاء اللانهائى للروح أو الذات توجد حقا من المنظور 'الأفقى' لمراحل الحقيقة الكونية، وربما للوهم الكونى، ولكن ليس من المنظور 'الرأسى' 'المتواصل'. ولذا كانت المعرفة أو انعكاس نور العقل المُلهَم 'اللامخلوق' يصل إلى كل شىء، وهو مكتف بذاته[١١١].

***

والإنسان حالة من التصلب، ويكسر من كان مشربه عاطفيًّا ذلك التصلب بمعونة أنصاف الحقائق أو الأخطاء الشريفة القصد، مثل فكرة أنه أسوأ العالمين طُرًّا. أما من كان مشربه عقليًّا مُلهمًا فسوف يُذيب التصلب بالحقائق الموضوعية اللاشخصية، وهذان على الأقل هما أقصى الحالات.

ويأتى الله جلَّ جلالُه إلى من يطرق جليد تصلبه مثل الشمس التى تذيبه دون عناء، أما عند المبصر بعقله المُلهَم فالله تقدس وتعالى

١١١ راجع حواشى الجزء الخامس ☼.

موجود بشكل غير مباشر فى فضائله، وموجود بشكل مباشر فى معرفته، وحين يذوب جسم فى مذيب كيماوى فلا حاجة لقوة الإذابة أن تأتى من خارجه.

ومن اللازم فى الواقع احتساب التواليف المتنوعة اللانهائية لهذين المشربين، ويندر إن لم يستحل أن يظهرا منفصلين، ومن حيث المبدأ فإن مشرب العاطفة يجمع الانفعاليين، ويجمع مشرب التعقل المُلهَم بالوجود من ساد فى تكوينه الذكاء الخالص.

***

لماذا كان المنظور الإرادى volitional هو أيضا منظور انفعالى affective؟ ذلك أن الإرادة إذا اتجهت إلى الله تقدس وتعالى فسوف تصبح سلبية لا محالة فى نطاق غاياتها الأرضية، ولا بد أن تعوَّض تلك السلبية بعامل إيجابى حيث إن الإنسان لا يستطيع أن يعيش على السلبية، وهذا هو عامل المحبة. ولو كان ذلك العامل هو المعرفة فلن يكون هناك محل لمنظور الإرادة، وسوف تجد الإرادة نفسها مندمجة فى المنظور المعرفى.

***

وحين يُختزلُ الإنسان إلى إرادته فحسب فلن يتبدى التعقل المُلهَم كأمر إنسانى.

وتستطيع الإرادة أن تَحُدَّ العقل الاستدلالى وتضعِفَه، ولا سلطان لها على العقل المُلهَم، إلا أنها تستطيع أن تشلَّهُ فى حالات بعينها. والعقل الاستدلالى reason قد يكون متواضعا أو متكبرا حيث

إن مناطه الرأى، ويمثل الذكاء الذى انحط بمعنى ما بفعل الصبغة الشيطانية للإرادة والنفس الأمَّارة. ويمكن لذلك العقل أن يُبالغ فى التناسبات ويزيفها ويشوهها دون أن يجرح آليات المنطق الواقعية، فى حين أن العقل المُلهَم لا يملك إلا أن يُستَوعَب، وإذا قدر له أن يعمل فلن يكون ذلك بحركة محدودة، ولكن بطريق الفاعلية المبدئية لجوهره ذاته.

***

إن التعبير المذهبى للشرب العاطفى وهو البهاكتا عند الهندوس يميل إلى تبنى صيغ فردية عقلانية فى الفكر، فهو واع بشكل قل أو كُثُرَ نتيجة محدودية العقلانية، فيعزوها إلى الإنسان بما هو.

وعند شانكارا النظرية تشيؤ موضوعى للحقيقة، ألا وهى 'الذات العلية'، وعند رامانوجا النظرية جدلية أو حتى اعتذارية ومقدَّرٌ لها أن تشارك فى تمهيد طريق المحبة.

ويرى العاطفى أن المعرفة سوف تفيض من المحبة كمِنَّة، أما الغنوصى الواعى جنانا فسوف يرى أن المحبة سوف تفيض من العرفان كضرورة.

***

ولو كان طريق المحبة بهاكتا بحاجة إلى حماية خارجية لا شخصية الطابع، أى المناخ التراثى، فطريق العرفان جنانا يتطلب محورا من نوع شخصى، ألا وهو جهد التحقق أو الجهاد الأكبر. وبتعبير آخر، لو كان طريق المحبة عاجزًا عن الحياة بدون العنصر الموضوعى للإطار

التراثى. فإن طريق العرفان عاجز عن الحياة بدون العنصر الذاتى الذى تسوِّغه الإرادة الشخصية فى التحقق. والمحبة فيها العنصر ذاته بطبيعتها كما أن العرفان فيه تمييز للأشكال الجوهرية بالمدى الذى تَثْقُلُ به تلك الأشكال على وجوده.

والعلاقة التى شاعت بين الذكاء والكبرياء عبثية من منظور المبدإ أو الجوهر، إلا أن لها مسوغا إنسانيًا بعينه، ويجوز أن نقول عنه أخلاقيًا كذلك لو أنه نكص عن الحق ورفض أن يتَّبع مسار معرفته الأنطولوجية، وينتج عنه ما يعرف بالكبرياء. والإنسان الذى يتأمل دون أن يعرف أن الله تقدس وتعالى فحسب هو المتأمل مطلقا يصنع من نفسه إلهًا[112]. والذكاء الخالص يعنى تحقق جوهره الواحد، ومن ثم ينسى أو يتجاوز العوارض الكونية التى تشكل تفكيره الأنوى. ويصبح الذكاء 'فى خدمة' الله تقدس وتعالى عندما 'يصير ما هو' ويكون 'كَنودًا' عندما يتعمد أن يكون فرديا، وتكفى الرؤية غير المنحازة التى هى غاية بذاتها المرء عن أى التزام، ولو كان الذكاء بذاته تأملا 'غير فعال' فى ظاهره فإنه يقتضى فعلا باطنا شاملا هو 'المحبة'.

***

وإذا كان القديس توما الأكوينى قد قال إن محبة الله سبحانه أفضل من معرفته، فذلك للأسباب الأولية التالية، فى حين أن المعرفة أكبر

١١٢ والتعبير اللاهوتى قد يقول إن الإنسان عليه دائما أن يعى أن الذكاء منَّة ربانية.

من المحبة من حيث المبدأ إلا أن العلاقة تنقلب فى عالم التجلى بموجب قانون تشاكل المقامات العكسى فى العالمين، وأما المحبة والإرادة والميول الفردية فهى أهم واقعيًّا من المعرفة، حيث إن المعرفة نظرية فحسب بالنسبة إلى الفرد بما هو.

كما أن التشاكل المقلوب ليس العامل الوحيد، فهناك كذلك التشاكل المباشر والتشاكل المتوازى، وتظل المعرفة بفضلها على ما هى من حيث طبيعتها الميتافيزيقية، وهذا منظور 'جوهرى' أو 'رأسى' هو منظور العرفان.

وتقول الأناجيل طُوبَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَرَوْا. ولا تتعلق الآية 'بالإيمان' فحسب بالمعنى المعتاد للكلمة، ولكنها تشير كذلك إلى الواقع الإنسانى المستقل عن التمايز بين الإحسان والعرفان، وإلى واقع الفردية بما هى التى لا تملك 'معرفة الله' جل وعلا. وأما التعقل المُلهَم، سواء أكان من جانبه 'اللامخلوق' أم جانبه 'المخلوق' فليس هو الفرد الأنوى.

***

وسوف تبدو 'المحبة' من خارجها كما لو كانت 'معرفة'، وما كان 'معرفة' سوف يبدو من ظاهره 'محبة'.

والمحبة الكاملة 'متوهجة' والمعرفة 'دافئة'، أو بالحرى تدل على الدفء ولا تماهى معه.

***

والمحبة فى الله عز وجل نور والنور محبة، ولا مجال للاعتراض بأن

صفة ربانية بعينها ليست صفة أخرى، فلسنا هنا فى مقام الحديث عن الصفات أو 'الأسماء' بل فى مقام الحديث عن الجوهر الربانى ذاته. والله جل جلاله محبة فى جوهره لأنه 'التوحُّد' والمحبة هى 'عطاء الذات العلية'.

***

وسوف يعرف الروحانى العاطفى المشرب الله جلَّ جلالُه لأنه يُحبه عز وجل.

وسوف يُحب الروحانى العقلى الواعى بالوجود الله تقدس وتعالى لأنه يعرفه سبحانه.

وحب الروحانى العرفانى هو أن الله عز وجل يُحبه، أى إنه يعرف بالفطرة أن الله محبة وليس بشكل نظرى فحسب.

وهو يرى الجمال فى الحق، فى حين يراه العاطفى فى سالف المسلمات، ويستند العاطفى على الحق بينما يعيش عليه من ابصر بعقله المُلهَم.

***

ومحبة الله جلَّ جلالُه هى الارتباط به، وسوف يصل الروحانى العاطفى المشرب إلى المحبة عند الافتقار إلى الله تقدس وتعالى vacare Deo، وسوف يصل من كان مشربه العقل المُلهَم إليها بالافتقار فيه جل شأنه، وسوف يكون محو الدنيا فى النفس نتيجة علمه لا حميَّته كما هو الحال عند العاطفى، إلا أن العلم الحق له حميته بشكل ثانوى، إذ إنه يلفُّ وجود المرء بكامله، والحمية الحقة هى الوعى الواضح الفعال فى مركزه ذاته حيث يتصل بالحق.

***

وتصر المسيحية على جانب 'المحبة'، أما الصوفية فتصر على جانب 'الجمال' بطريق مختلف، فكلمتا 'إحسان' و'محسن' مشتقتان من جذر 'ح س ن' وهو الجمال. ويرى ابن عربى أن الله جلَّ جلالُه يُحب جمال الصور لأنها انعكاس لجماله جل وعلا، حيث إنها تعكس الوجود. ويقول الحديث الشريف إن الله جميل يُحب الجمال، فيبدو الجمال سببا كافيا للمحبة. وحب الجار سوف يكون إحسانا فى العمل عند الصوفية، فإن المحبة تتجه إلى الله تقدس وتعالى عن طريق الإنسان، وينعكس الجمال الربانى على نفس المحسن طهارة وكرما، فالفضيلة تجعل النفس مرآة للجمال الربانى.

***

فلماذا لا تملك المسيحية أن تتحدث عن 'المعرفة' دون التفكير فى 'المحبة' كما تفعل الفيدانتا التى تبدو فيها المعرفة مكتفية بذاتها؟ ذلك أن كل بديهى فى المسيحية وكذلك فى البوذية يتجه نحو التحقق الروحى، والغنوص أو العرفان يُرى بدلالة تحققه فى الإنسان وليس فى الجوهرية الربانية.

والمعرفة عند الفيدانتيين الشيفاويين أمر يستحق التفكير لذاته، وغايته تعريف الذات العلية لا الكائن الإنسانى، وليس هناك نقطة انطلاق لهذا المنظور، ومركزه المنطق 'فى كل مكان وليس فى أى مكان' فى الآن ذاته، وليست صورته المذهبية 'تشبيهية' بأى شكل

كان.

وعند بعض القوم أن ’المعرفة‘ و’المحبة‘ مكملان أحدهما للآخر، وهو ما يعنى أن كل مصطلح يُرى من جانبه العكسى فيما يتميز به عن المصطلح الآخر. وأما عند قوم آخرين فإن المعرفة واحدة فريدة، وليست مكملة لأى شيء كان، وأنها تنطوى على المحبة. وعند غيرهم ليس هناك إلا المحبة، والمحبة تنطوى على الحكمة وتحققها بمدى تحقق ’الصفات‘ التى تبلغها المحبة.

***

ويقول إنجيل يُوحنا ...الله هو النور أى المعرفة كما أنه ... هو المحبة، ومحبة الله تقدس وتعالى هى معرفته[١١٣]. ولا يملك الإنسان أن يحُب الله بجوهره، فهو وراء معرفة الإنسان الذى لا يُحيط علمه إلا بما شاء الله سبحانه.

وبمعنى ما، يُجيب الله جلَّ جلالُه على المعرفة بالمحبة وعلى المحبة بالمعرفة[١١٤]، ذلك رغم أنه سبحانه يكشف عن ذاته حكيما للحكماء ومحبا للمحبين.

***

١١٣ يقول القديس إفاجريوس البنطى والإحسان هو أعلى مقامات النفس العاقلة التى يستحيل أن تحب شيئا فى الدنيا بقدر معرفة الله، Centuries كما يسمى الإحسان ’باب العرفان‘ الذى يعلو مقاما عن الإحسان.

١١٤ وقد تناولت كثير من الكتابات المُلْهَمَة هذا الارتباط الأنطولوجى بين المعرفة والسلام، أو بين التأمل والسكينة، ويقول القديس إفاجريوس البنطى إن العقل الربانى ساكن من كل حركة. كما نجد أن نيكتاس تستاتوس يقول إن الروح القدس تسبغ عليهم الذكاء والسلام الذى يحلو فى فهم الأمور الأعمق.

وقد كان التأمل العقلى المُلهَم 'منطويا' فى 'السلام' الذى أسبغه المسيح عليه السلام على حوارييه. وعن ذلك يقول تاريخ الراهبين كاليستوس وإجناثيوس «... وهكذا كان أن أورث سيدنا الرحيم المحبوب عيسى المسيح حوارييه ثلاثة أمور هى اسمه وسلامه ومحبته».
ويشاكل هذا السلام شانتى الهندوسية وهى السكينة الروحية، وشانتا وهى إدراك اللانهائى فى سكينته التى لا يشوب طبيعتها عكارة لأنها لم 'تتجلَّ بعد'، وشانتى هى 'السلام' أو 'السكينة' فى الغنوص المسيحى، كما أنه سلوك التعقل المُلهَم[115]. وينتشر هذا العنصر من الغنوص فى كل اللاهوتيات التعظيمية apophatic والتبخيسية antinomian لآباء الكنيسة، وكذلك المذهب الذى تبلور على يد بالاماس.

والسلام من المنظور العاطفى يتصل باليقين والرجاء، أى 'اليقين العاطفى' الذى يُعوض عن 'غموض' الإيمان.

ويعنى السلام الرضا والتملك كما يعنى القلق الحرمان والانفصال، والسكينة وتهدئة الخاطر أثر التأمل الواعى على النفس العاطفية، وهى بمعنى ما زهد واثق ورجاء.

***

والسلام هو غياب التحلل، والمحبة هى غياب التصلب، والإنسان

١١٥ هو الغنوص السكندرى، ثم إن هذا الاصطلاح قد جاء فى المتون المقدسة ولا ينتمى قصرا إلى أية مدرسة. أما عن 'الصمت المقدس' عند الهسيكاست، فيعنى الأمر ذاته أصوليًّا، رغم أنه يلتقى بالثقل على جانب 'السلام' وفى حال 'السكينة سامبراساد' التى يُسْفِرُ فيها الحق عن ذاته دونما حُجُب، ويقول شانكارا كشعلة ساكنة لا تطرف.

الساقط مزيج من التصلب والتحلل. ويتجلى التصلب فى اللامبالاة بالله سبحانه، وهو سلوك بعيد عن المنعة الروحية، ويتجلى التحلل فى التجسس والتحسس والانشغال والقلق حيال الدنيا، وهو سلوك نقيض لحدة العقل، وتسكن أمواج ذلك التحلل وتطمئن النفس فى سلام الرب وطبيعتها الأولانية ومركزها. والمحبة تذيب قوقعة القلب فيذوب[116] كالجليد ويصحو من موته، ويشفُّ ويتوهج فى الحياة الربانية بعد تصلبه وعتامته وبرده فى السقوط.

والسلام تأمل فى تباين الأعمال[117]، فهو بهذا المعنى تعقل مُلهَم كذلك، والمحبة هى الإرادة الروحية فى تباينها مع القصور الذاتى الطبيعى، ولكنها بمعنى أسمى محتوى التأمل، وهى نشوة الاتحاد الصمدية.

والسلام قبل كل شىء هو الهدوء الذى يُضفيه الحق عليه ومن ثم تأمل الحق بشكل مباشر، وحين يسكنُ العقل تماما ويَبْسُطُ تماما ينعكس عليه الحق كما تنعكس صور الأشياء فى الماء الساكن[118]. فالمحبة

١١٦ وقد تناول كُتَّاب على مشارب مختلفة فى المسيحية مسألة 'الذوبان' هذه، ومن بينهم الآباء اليونانيون والقديس توما الأكوينى وأنجيلوس سيلسيوس وكيوريه الآرسى لو اقتصرنا على أقلهم كأمثلة، وهى قريبة الصلة 'بمنحة الدموع'، ويقول سيلسيوس الذى كان خيميائيا إن دموع مريم المجدلية على أقدام المسيح عليه السلام تمثل 'ذوبان قلبها sind ihr zerschmolzen Hertz'.

١١٧ العلاقة التى تربط بينها هى الكون لا كذب، والعمل أو الفعل هو الذى يعارض التأمل، فالتأمل لا مقابل له ولا يعارض شيئا.

١١٨ وقد قال أحد أساتذة البوذية فى خطاب منه إلينا إن السكينة تهدى إلى معرفة أسمى، وهذه العبارة تضع تعريفا للعلاقة بين السكينة والتأمل أو بين السلام والغنوص، وكذلك بين الفضيلة والعقل المُلهَم.

قبل أى شىء هى الإرادة التى اتخذت سمتها نحو الله جلَّ جلالُه، ومن ثم نحو الرضوان الذى يُنعم به علينا فى المقابل.

***

ويبدأ كل طريق روحى بانقلاب الحالة الأسبق، فالنفس الدنيوية فى حال 'التصلب' مغلقة عن النور الربانى 'من خارجها'، وتجلى الصلابة فى اللامبالاة بالربانى ومن ثم بالأنانية والجشع والغضب والتشرُّد، وسوف يشغل التحول الروحى النفس بالحمية والكرم والزهد والسلام. ولا بد أن 'تذوب' النفس فى حضرة الحق التى سوف تُسْتَشْعَرُ 'فى الباطن' و'المركز'. ومن المشروع أن نسمى ذلك التحول 'محبة'، فحيثما زال التصلب وانفك الحلزون الملفوف على الأنا زال الفارق بين 'أنا' و'أنت'، ويُترع الباطن بالرضوان ويصطبغ الظاهر بدفء حنون مثل شمس الربيع[١١٩] يُضاهى بهجة الحب. وقد كان ذلك هو السبب الذى جعل 'الحب' قرين كل روحانية، فلا روحانية فى قلبٍ تصلَّبَ وتشتَّت.

ويستدعى هذا الجانب من الروحانية جانبا آخر قد يبدو نقيضا له، ولكنه على الحقيقة مكمل له، ألا وهو النزاهة النقية كنقاء الماس وصلابته.

***

١١٩ تقول مانافا دارما شاسترا وحينما يشعر الإنسان أن النفس الذكية التى سكنت تماما قد أصبحت فى جلاء النهار، فليعلم أن هذه هى صفة الكمال المتعالى ساتفا Manava Dharma Shastra XII

وللإحسانِ معنيان فى مذهب الآباء المخالفين لمجمع نيقية الأول ومذاهب تابعيهم الروحية، فأولهما إن من صلاح النفس أن تميل إلى معرفة الله عز وجل قبل أى شىء آخر كما قال القديس ماكسيموس المعترف[١٢٠]. وثانيهما الرضوان الذى تتفتق عنه المعرفة بالغاية الربانية، ويبدو الإحسان فى المعنى الأول كما لو كان فى الإنسان، ويبدو فى المعنى الثانى كما لو كان فى الرب[١٢١]. ومن حيث المبدأ تبدو المعرفة كما لو كانت مُتَّشِحَةً بالمحبة حيث إن 'الله محبة' كما هو 'نور'، أو لأنه سبحانه هو 'النور' ذاته لو جاز التعبير، أما على مستوى الوقائع فإن المعرفة الفعّالة المتشحة بالمحبة تبدو للإنسان بما هو فى صيغة الإرادة[١٢٢] 'قبل' أن يعرف ما يحدث فيما وراءها.

***

ولا تملك الإرادة أن تعمل دون معونة الذكاء أو الشعور أو كلاهما

١٢٠ وإذا كانت حياة الروح هى توهج المعرفة، وإذا كانت محبة الله عز وجل هى التى ينبثق عنها ذلك التوهج، فمن الصواب أن نقول إنه ليس هناك ما يعلو على حب الله Centuries of Charity. ويرى القديس إيفاجريوس البنطى أن المعرفة القدسية تمتح من الروح المطهرة بقوة طبيعية فيها كما لو كانت مغناطيسا يجذب الحديد. المرجع نفسه.

١٢١ تبين هذه الاعتبارات أن المديح الذى كاله الحوارى الأول إلى أهل كورينثه يجب أن يُفهَمَ بمعنى منضبط مع المنظور العقلى، ونقتبس العبارة التالية فى هذا المقام من كتابنا عين القلب فى باب 'صيغ التحقق الروحى' وشيوع استخدام مصطلح 'محبة' عند الجوانية بمعنى العقل المُلهَم بسيطة وتلقائية وليست جدلية، وتبدو معصومة وخلوًا من الصورية، لذلك أمكن تسمية الذكاء الربانى 'بالمحبة'، وهو حقا كذلك بمعنى منعكس بالنظر إلى فقر الذكاء الإنسانى، ونجد فى ذلك تشاكلا 'متوازيا' و'مقلوبا' فى آنٍ يعمل على اتصال النظام الربانى والكونى وانفصالهما.

١٢٢ تقول الأوبانيشاد إن جوهر الإنسان مفطور من الرغبة، أى الإرادة.

معا. ولا مناص من أن تحالف مع العنصر الانفعالى بالمدى الذى لا ترتبط به الأسرارية 'الطوعية' بمنظور عقلى صحيح.

وهذا هو ما يسمح لنا أن نرى فى كل مسلك إرادى تعبيرًا عن 'المحبة'، وبالتالى أمكن تحقيق الحب بالإرادة، ولا مناص من أن تلتقى المحبة والمعرفة بشكل منظور فى الإرادة والتنسك. إن فعلا واحدا قد انطوى على إنكار الدنيا والسعى إلى الحق الربانى، حيث تجتمع الطرق الروحية كافة من أصغرها إلى أكبرها.

***

والذكاء هو أرحب الطرق فى العالم لأن فيه 'شيئا من الله' جل جلاله، وهو شعاع من الروح أو الذات العلية. فالذكاء حتى لو كان افتراضيًّا ليس العقلانية التى هى صيغة الذكاء التى جعلت من الإنسان 'حيوانا مفكرا'[١٢٣]، وذلك الإنسان قد فاق مخلوقات الأرض كافة بفضل ذكائه، حتى إنه عندما يخون ذكاءه بالكنود عن الغاية الصحيحة له يسقط فيما يسفُل عن كل تلك المخلوقات، إلا أن ذلك السقوط يحتفظ دوما بصورته الإنسانية، وهو ما يجعلها وَهْمًا أشد إبليسية.

وهكذا يُصبح الذكاء 'الفعال المباشر' الذى ينتفع به الإنسان 'نبلاً ملزمًا'، وقد يدعو إلى الدهشة أحيانا أن تبدو بعض الطرق الروحية

١٢٣ وقد وجب هذا التحفظ لأن الحيوان النبيل يعرف الله عز وجل أكثر من إنسان عميت روحه وشلّتها الخطيئة، إلا أن ذلك الإنسان ينطوى على إمكانية المعرفة المباشرة الفعالة التى يفتقدها الحيوان.

وكأنها تستبعده أو تعزو إليه دورا ثانويًا غير مباشر، إلا أن الذكاء هو ما يهم فى مذهب أولئك 'الطوعيين' النشطاء، ولكنه الذكاء من منظور وظيفته الإرادية حيث تكون حرية الإرادة هى النبالة التى ينشدها الإنسان، ويصبح تفوقه على الحيوان رهينا بحرية الإرادة، وقد يكون فى ذلك ربانيًا يرجع إلى الله سبحانه.

***

ولا يتعين على الذكاء أن يكون غير ما هو حتى يُطهر الإنسان ويخلِّصه، وليس عليه إلا أن ينصاع لطبيعته فحسب، لكن الإرادة لو كانت تسعى إلى أن تهدى الإنسان إلى أصله فلا بد أن تغلب ذاتها، فالإرادة تنطوى على حرية فعل الشر، وتبقى الإرادة على طبيعتها فى حياة الشر فى حين يُصبح الذكاء بلاهة وخوضا فى الآثام أيًّا كانت المظاهر التى يتلبس بها، وحينما تنعطف الإرادة إلى غايتها الحقة وتتبع حركتها الأولانية فإنها تُستوعَب فى الذكاء، ويمكن حينئذ أن تسمى 'محبة'، فالمحبة هى الإرادة التى استعادها الحق.

ويحدد الذكاء العقل حالما صار 'معرفة' بانطباقه على هدفه الطبيعى فى 'الغاية' المبنية فيه، ونقيض هذا صحيح بشكل غير مباشر فحسب، فلو كان فى الإرادة استنارة بعينها فإنها تعمل على الذكاء بشكل دورانى ونسبى تماما، فالإرادة لا تملك أن تنتج معرفة، وكل ما عليها هو أن تزيل العوائق عن الحمية.

***

وحينما تكون غاية الذكاء هى الله سبحانه وبالمدى الذى يكون جل

شأنه الغاية منه، يُصبح ’محبة‘ بموجب الطبيعة الجاذبة للربوبية، ويصير الذكاء ’ذاته‘ بموجب غايته التى تسوِّغه. ومن هذا المنظور يُصبح الذكاء بلا صفة، ذلك أنه حقيقة إنسانية. والمنظور الهندوسى وكذلك السكندرى أكثر مباشرة، فهما ينظران إلى الذكاء بدهيًّا بموجب جوهره الكلى لا بناء على صيغته الإنسانية، لذا كان عندهما ’معرفة‘، والذكاء هو الحق لا بموجب غاية مفروضة عليه من خارجه، بل بفضل محو العوارض الإنسانية التى تحجب طبيعته الكامنة الحقة بشكل وهمى. وبتعبير آخر فإن الذكاء ’يوصف‘ بمعنى جوهره المتعالى عن الإنسان، وغايته الكامنة التى ينطوى عليها فعلا هى الحقيقة الربانية حتى لو كانت عوارض الجرم الأصغر تعمل على اختزاله بالحُجُبِ ومظاهر الدنيا.

وتصبح المعرفة قدسية حين تكون معرفة بالله عز وجل فتشتمل على ’المحبة‘، فالمعرفة ليست إلا معرفته جل جلاله[١٢٤].

٭٭٭

إن المعرفة لا تجب الإيمان، بل تضفى عليه معنى باطنيا، فمن ’يعرف‘ نظريًّا لا بد أنه يتمتع بيقين ميتافيزيقى، لكن ذلك اليقين لا يتخلل كيانه بالكامل، كما لو كان الأمر أنه يصدق ما يسمع دون أن تعنى رؤيته معرفة تفصيلية تُمَكِّنُ من غاية الرؤية، فنظرة واحدة لا تكفى لكى نرى

١٢٤ وقد قال الحلاج عن هذه الحكمة إن أقل شذرة منها أجمل من العالمين أى الأرض والسماء.

الطبيعة المتكاملة لما نرى. و'معرفة' الموضوع تماما تعنى أن العارف قد 'امتلكه' حتى 'صار' هو الموضوع ذاته. ولو كانت رؤية شيء أكثر كثيرا من تصور تجريدى له فسوف يكون الشيء ذاته أكثر كثيرا من صورته، وهكذا يقوم اليقين الميتافيزيقى بين الاعتقاد، أو 'الإيمان' بالمعنى الدارج، والتحقق والاتحاد. وطالما لم يتحرر الإنسان من سلاسل الوجود فلا بد أن يكون فى 'معرفته' عنصر من 'الإيمان'، وإلا ما كان هناك ما يفصله عن حقيقة 'المعروف' أو الحقيقة التى 'لا بد أن تُعرف'.

طُوبَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَرَوْا. 'فالنفس الراغبة' لا 'ترى' الحقائق الميتافيزيقية فى أعمق معانيها بتاتا، وإلا لصنعت من نفسها إنسانا كاملا من فورها، وهى نفس الإنسان الذى ينعمُ ويشقى، ولا مناص من أن 'يؤمن' بهذه الحقائق التى تتجلى للتعقل المُلهَم، فالإيمان فى الميتافيزيقا هو تسامى كيان الإنسان بكامله.

***

وكذلك يُمكن تصوير الفارق بين طريق الانفعال والعقل كما يلى، فالأول ينطلق جوهريًا عن منظور 'الموضوعية' أو 'الثنوية'، فى حين ينطلق الثانى من المنظور 'الذاتى' رغم أنه لا يفتقد المنظور 'الموضوعى' المناسب[١٢٥]، وهو ما يعنى فى حالة الأول أن الله تعالى

١٢٥ وكلمة 'ذاتى' subjective تعنى فى هذا السياق ما يتلون بمحددات الأنا، ولكن الحق أن الأنا ليست ذاتا صرفا بل مجرد تشيؤ، وليس غير العقل الربانى ذاتا مطلقة. والطريق 'الذاتى' الذى تحدثنا عنه يمكن أن يقوم على أساس الصيغة الإنجيلية مَلَكُوتُ اللهِ دَاخِلَكُم.

موضوعى وخارجى ومفارق، وأنه عز شأنه فى الثانى يُمكن أن يُدرَك ذاتيًا وباطنيًا، فهو الروح و'الذات العلية'.

ولا بد أن يحسب كل من المنظورين للآخر، 'فالمحب' يعرف أن الله تعالى يتبدى 'كموضوعية' بموجب حقيقة أنه سبحانه ناءٍ عنه، وهو 'بداخله' أقرب إليه من حبل الوريد، فالمحبوب هو 'الآخر' عند المحب، والغنوصى أو العرفانى يعرف أن الذات العلية التى هى حقيقته الجوهرية الوحيدة تتبدى 'كموضوعية' بموجب حقيقة أن التشيؤ الموضوعى الذى مركزه النفس أو وهم 'الأنا' ناتج عن الوجود ذاته، وسيكون الله جل جلاله 'خارجيا' و'موضوعيا' و'الغير' و'الغير مطلقا' فى علاقته باللاشيئية الإنسانية سواء أكانت جنانية أم بهاكتية.

***

إن زهد الناسك لا يتغيا بأى شكل كان تراكم الحسنات حتى يستمتع برضوان مخصوص، ولكنه يُعينه على أن يضع النفس فى أفضل الحالات الممكنة لتحقيق جوهرها الحق اللامتناهى بما يُمكن أن نسمية مجاهدات الزاهدين.

ومحبة الله تعالى هى ما يجعل الإنسان الحكيم يُفضل أن يتأمل من أن يفعل شيئا آخر[١٢٦]. وفضيلة المتأمل هى أن يجعل من فضائله الإيجابية

١٢٦ يرى شانكارا البهاكتية كما لو كانت حمّى روحية، أما عند رامانوجا فهى تواصل أو دوام التأمل، وعند شايتانيا هى المحبة اللامحدودة، ذلك رغم أنها الوسيلة وليست الغاية بريما، فهى المحبة الربانية أو الرضوان. ويرى أوريجن أن حياة القديس بكاملها لا بد أن

بركة للآخرين، فإن فضائل الله جلَّ جلالُه هى التى تحقق فى رؤاه وأعماله.

***

وقد يُؤدى مقصد حب الله سبحانه ببعض الناس إلى عجز عن حب الناس، والعجز عن الحب يُؤدى إلى دمار المقصد، وقد يُؤدى الاهتمام بالحب الروحى وتجفيف منابع النفس ببعض الناس إلى أنوية جليدية وكراهة غريبة للحيوانات باعتبارها كائنات بلا فائدة، ناهيك عن امتعاض غريب من الجمال، فالجمال بعطائه ونفحاته اللانهائية يكسر السلوكيات الثابتة والنظم المغلقة لهذه الروحانية المفترضة.

إن الجمال جانب من الحب والحب جانب من الجمال، ومن العبث أن نبحث عن الحب فى قبح النفس.

***

والإحسان أولا هو اعتبار أن الله عز وجل فوق العالم، ثم الاعتبار فى النفس بوضعها موضع الآخرين، وحين وعظ القديس لويس أتباعه أن يضعوا السيف فى كل من تفوه أمامهم بفسق لم ينس أن على الإنسان أن يُحب جاره كنفسه، وعليه أن يرغب فى أن يُوضع فيه السيف لو تفوه بفسق، فقد أحب جاره كنفسه فحسب وليس

تكون صلاة متصلة عظمى، وما يسمى صلاة ليس إلا شظية من الصلاة العظمى، وهو دور لا بد أن نؤديه ثلاث مرات فى اليوم على الأقل De Oratione، ويقول ومن عمل ما عليه وأدى صلواته بلا انقطاع استمتع بالوليمة Contra Celsum.

أكثر ولا أقل، وحيث إن المجتمع هو جار الإنسان بمعنى أعم، فإن الإحسان يُجبره على السعى إلى التخلص منه كجرائيم مدمرة، فهناك بدائل لا يُمكن أن تتجنبها أية فضيلة[١٢٧]، فقد يُؤدى حب الجار إلى التضحية بالفرد لصالح المجتمع، ولا يستقيم أن نضحى بالجماعة الكيفية لصالح الفرد الكمِّى بما هو، كما لا يصح التضحية بالفرد الكيفى لصالح مجتمعٍ كمِّيٍّ فظٍّ[١٢٨].

وتحب الأم طفلها أكثر من نفسها بشكل طبيعى لا بما يفوق الطبيعة وإلا ما كان هناك ما يدعوها لتفضيل طفلها على أطفال الآخرين، فالطفل امتداد 'للأنا'، وهو 'جار' بشكل جزئى. إن الطبيعة هى ما يُحب فى الأم وفى الزوج والزوجة والأحبَّاء. وهذا الحب هو أنوية الطبيعة، لكن حب الجار هو أنيّة الله سبحانه إذا جاز القول.

١٢٧ وقد قال القديس أوغسطين فليس من الصحيح أن من يحب الله عز وجل لا يحب نفسه، بل أكثر من ذلك أنه سيعرف حب النفس بحب الله، ومن المؤكد أن من يسعى للعمل الصالح لوجه الحق الأسمى يحب نفسه كذلك، The Customs of the Church. وقد لاحظ أوريجن أن الأناجيل تقول إننا يجب ألا نحب غير الله سبحانه بكل قلوبنا، وحيث إننا لا بد أن نكره أنفسنا بكل قلوبنا بموجب أننا لسنا الله عز وجل، فلا مناص من أن نكره جارنا بكل قلوبنا وألا نحبه بأى محبة لا يجدر بها غير الله سبحانه. ويضيف أوريجن إننا يجب أن نحب أعداءنا بالامتناع عن كرههم. ويقول ريشار دى سان فيكتور إن محبة الله عز وجل لا حدود لها، أما حب الجار فمحدود بما نحب لأنفسنا، وألا نكره عدونا.

١٢٨ أى إن الحضارات التراثية لن تسمح للفرد أن يدعى 'الحق' أو 'الحرية' فى العمل على المخاطرة باستقرار المجتمع بهدم صورته، ويناظر ذلك المستوى الذى تسهم فيه الأحداث المعهودة عند أهله بالمشاركة فى نشر النفوذ الروحى الذى يصبح التراث وسيلته. ومن نافلة القول أن هذه العبارة لا يصح أن تساوى بأى معنى ما تدعو إليه 'الجمعية collectivity' الحديثة، والتى ليس فيها من الروحانية شىء باعترافها.

ولن يكون من الممكن أن نرى الحق الكلى بلا إحسان، ولا حتى أن نحل تعقيد الحقائق الجزئية.

***

والإحسان فى نهاية المطاف هو أن نهدى إلى الله سبحانه أنانا وكياننا لقاء ما وهبنا بفضله سبحانه، أى من الله إلى الله تقدس وتعالى، فهو يصل البركة بمنبعها الذى يصلها الله عز وجل بالجار سفيرًا من عنده جل جلاله.

وحين نُهدى الله سبحانه إلى الجار فكأننا قد أهدينا أنفسنا إليه جل وعلا.

الْبَابُ الرَّابِعُ

إن لانهائية الله سبحانه تقتضى إثباته فى الكلمة، والإثبات يقتضى تجليًا فى العالم، والعالم 'فيضٌ' ربانى خارج ذاته جلَّ جلالُه، وهو تجلى الوجود 'من خارج'، والتجلى يقتضى التحديد والتنوع وإلا ما عاش 'خارج' الله عز وجل، وذلك على الأقل من منظور وهم شخصى عن الحقيقة، والتجلى يستحق الإنكار لأنه ليس الله عز وجل، وليس إلا نقصا ودمارا من ناحية، وتحررًا روحيًا من ناحية أخرى.

والمنظور القائم على أن الدنيا 'تفيض بالضرورة' عن الله جلَّ جلالُه سوف يدفع بأن المخلوق 'سيرجع' فى النهاية إلى خالقه. أما المنظور الذى يعتقد بأن العالم عشوائى نتيجة 'إبداعٍ حرٍّ' من لا شىء فلن يقدر على قبول العلاقة العكسية للعملية، فسوف يقتضى ذلك أن يتحول الإنسان 'الخالد' إلى لا شىء مرة أخرى، ورغم ذلك ليس هناك إلا اختلاف الكلمات، فالمنظور الأول ينطلق من فكرة أن العالم هو فى الله تنزه وتعالى، ويلزمه بالتالى تواصلا واستمرارية روحية، والمنظور الثانى ينطلق من فكرة أن الله تنزه وتعالى ليس العالم، ومن هنا جاءت عقيدة المفارقة والقصرية.

***

إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ الحج ١٨، ولا يعنى ذلك أنه يفعل حسب هواه كما يفعل طاغية جل وتعالى عن ذلك، ولكنها تعنى أن الإمكانات

الكلية لا تُحَدُّ ولا تُحصى، وأن تعقيدها يبلغ حدا لا يطوله الفهم الإنسانى بالتحليل بأكثر مما تكفى نظرة واحدة للإحاطة بغابة عذراء أو سماء تغصُّ بالنجوم. ولو كان هناك ناس يتمتعون بذكاء محدود فإن هناك كذلك قديسين ذوى ذكاء محدود، ولو كان من الطير ما يسبح ومن الأسماك ما يطير فذلك بفضل لانهائيته التى لا يحدها حد.

فلو كان الله عز وجل هو الله مطلقا فليس هناك ما يُمكن أن يكونه، فالله تقدس وتعالى يدحض ما يبدو فى الخليقة متلبسا بشخصية مطلقة أو لانهائية، وما لم يكن ذلك لكان النسبى إلهًا.

***

إن كوننا ممتثلين لله تعالى ومخلوقين على صورته، يقينٌ وإلا ما وُجِدْنَا.

وكوننا غير الله جلَّ جلالُه يقينٌ وإلا ما اختلفنا عنه سبحانه.

ولن نكون شيئا بلا شىء من تشاكل مع الله عز وجل.

ودون كود لله تعالى لصرنا أربابا.

***

والانقطاع بين الإنسان والله مطلق ونسبى فى آن، وإذا لم يكن مطلقا لكان من شأن الإنسان أن يكون إلهًا، وإذا لم يكن نسبيًّا فلن يُمكن التواصل بين الإنسانى والربانى، وسوف يُلْحِدُ الإنسان بالتعريف الأنطولوجى ولن يكون له منه شفاء. والانقطاع مطلق كذلك لأن الله عز وجل وحده هو الحقيقة ولا اتصال لها مع اللاشيئية، لكن

الانقطاع نسبي أو ليس 'لا مطلقا'، فلا شيء يخرج عن ملك الله جلَّ جلالُه .

ويمكن القول بمعنى ما إن ذلك الانقطاع مطلق عندما ينظر الإنسان إلى الله عز وجل، ونسبي عندما ينظر الله تعالى إلى الإنسان.

***

والله جل جلاله لا يملك إلا أن يكون ذاته فحسب، لكن هذه الإمكانية تطرأ فى الدنيا وبالدنيا، لكن الدنيا ليست على الحقيقة خارج الله جلَّ جلالُه وإلا لحدَّت من مطلقيته تنزه وتعالى.

وأحد أسرار مبدإ الكلمة صارت جسدا هو أن 'الله جعل من ذاته لا شيئا' أى الدنيا، والقول بأن الله عز وجل صنع العالم 'من لا شيء' هو القول بأنه جعل ذاته لا شيئا فصارت الدنيا لا شيئًا.

***

وفكرة الغيرية الأصولية للمخلوق فى علاقته بخالقه أو التجلى فى علاقته بالمبدإ لا توفى حق الطبيعة الكلية لذلك التجلى، فمن منظور الحق المطلق لا يكفى أن نُعَرِّفَ المخلوق بشكل قصرى أنه 'الغير مطلقا' رغم أنه من الواضح أنه كذلك من منظور انقطاعه الوجودى.

واللانهائى هو ما لم يكن له حدود مطلقا، ولكن المحدود لا يُمكن أن يكون 'محدودا مطلقا' فليس هناك تحديد مطلق، وليس العالم إلهًا مقلوبا، والله جل جلاله أحد لا ثانى له.

***

وليس مجرد التشابه شيئا مذكورا بالنسبة إلى الله جلَّ جلالُه، فلو

كان المحدود مطلق الاختلاف عن اللامحدود رغم المحدودية التى تصمه 'باللاشيئية'، فهو ليس كذلك بموجب 'محتواه الكيفى'، ثم إنه لا يستطيع الاقتراب من اللانهائى فالهوة بينهما لا تلتئم[١٢٩].

وما الجوهر الإنسانى إلا حجاب مرجعه فى النهاية إلى خالقه عز وجل.

ولو كان هناك أمر واحد يُميز الإنسان وقد أنعم الله عز وجل عليه به فهو 'الجوهر الإنسانى'، أى لو كان 'التشابه' محصورا فى الجوهر الإنسانى ويمنع 'تماهيه' فقد يشتمل الإنسان على شىء أكثر من الله تنزه وتعالى، وحيث إنه لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ، فإن الجوهر المذكور حرمانى بالضرورة، ولكن إذا كان جوهرًا أقل من الله سبحانه فلن يملك أن يعيش فى الحقيقة المطلقة، ولا نقول إنه لا يملك أن يعيش فى الإنسان[١٣٠]، ولو كان 'المحتوى' هو الله جلَّ جلالهُ وحده، فإن 'الوعاء' لا يهم، ولو كان 'الوعاء' حرمانيًا فكيف يكون محتواه الرب؟ ولا يُفسر هذا السر إلا مقامات الحقيقة.

١٢٩ من نافلة القول أن المحتوى الكيفى من منظور الوجود مثل الجمال مثلا هو ذاته 'غير الله مطلقا'، فالكلمات لا تملك أن تعبر بكفاءة عن هذه الأمور، فهى خطيّة عاجزة عن احتواء كل جوانب الحق فى آن واحد.

١٣٠ يقول القديس بازل إن الإنسان مأمور بأن يصبح ربانيًا، ويقول القديس كيرلس السكندرى إذا كان الرب قد أصبح إنسانيًا فقد أصبح الإنسان ربانيًا. ويقول مايستر إيكهارت إننا نتحول بالكامل فى الله ونتغير فيه، فكذلك تحولتُ وتغيرتُ لأنه جعلنى فى كينونته لا مجرد شبيه لها، وبالرب الحى لم يبق هناك تمايز. ويقول أنجيلوس سيليسيوس لن يكون الإنسان كامل النعمة قبل أن تنطوى الواحدية على الغيرية، ثم يقول كذلك إن النفس المباركة لا تعرف الغيرية، فهى نور واحد ومجد ربانى واحد.

وتتفق اللاهوتيات التبخيسية والتعظيمية على الانقطاع الباطن فى العقيدة، وهكذا تعترف فى الآن ذاته بالتواصل والمفارقة اللذين تتسم بهما الطبيعة الربانية، فالنفس ليست الله عز وجل. ويقول القديس مقار المصرى ليس هناك أمر مشترك بين طبيعتيهما، لكن هناك من جانب آخر تحول النفس إلى الطبيعة الربانية. وإذا كان اللاهوت لا يلجأ إلى التعبير المباشر فى المذهب عن الهوية مثلما عبَّرت فيدانتا شانكارا، فذلك لأنه ينظر إلى كل شىء فى علاقته بالإنسان، وتُودَع الهوية فيه وراء باب المسكوت عنه[١٣١].

***

وتتخذ أشد المذاهب الميتافيزيقية وضوحا مبدأً صارمًا هو أنها ليست بذاتها سوى عرض طارئ أمام الحقيقة الربانية، وهو إثم ضرورى شريف ينطوى على فرضية الحقيقة ويبشر بها.

والربوبية فيما وراء 'المعرفة' بالمدى الذى تعنى به الذات والموضوع، ولذا كان العنصر الربانى فيما وراء الوجود.

***

وتعكس 'الأنا' الإنسانية 'الأنا' الربانية، إلا أن الإنسانية تمثل الانعكاس المقلوب وتتجاهل الهوية الجوهرية، ولا تملك البرانية الصورية بطبيعتها ولا بوظيفتها أن تدمج جانبين متناقضين للحقيقة

١٣١ يرى الصوفى أبو الحسن الشاذلى أن رغبة الإنسان فى الاتحاد بالله سبحانه هى أحد الأمور التى تفصله عنه تنزه وتعالى، وهنا نجد رغبة فردية للتوحد بالله سبحانه. إلا أن الرغبة فى 'النجاة' مشروعة، حيث إنها انعتاق من حرمان.

بشكل مباشر لاصورى لرؤية الأمور.

ويعنى قول 'إنه وحده جل وعلا هو الحقيقة' محو الأنا، ويعنى قول 'لست إلا ذاتى' الأمر ذاته[١٣٢].

وتنفى عقائدية التوحيد الدينية الصيغ اللاثنوية للاتحاد، وما كان لصيغة لديها أن تخرج عن العقيدة، وهذه هى الثنوية بالضرورة. وتقول ثنوية مثل الفيشنوية إن الطبيعة الإنسانية هى الطبيعة الإنسانية، و الطبيعة الربانية هى الطبيعة الربانية ولا مزيد على ذلك. وترى لغة المنظور العقائدى أن مسألة الاتحاد تنتمى إلى نطاق المسكوت عنه. وكما لو كان المرء عاجزًا عن أن يقول إن النبات أخضر فيقول إنه أصفر وأزرق وليس أزرق ولا أصفر. والطبيعة المخلوقة تبقى يقينا على ما هى، فلم يدفع أحد بأن المخلوق بما هو قد تحول إلى لامخلوق.

***

والإنسان الذى لم يتحرر هو على الحقيقة متحرر ولكنه جاهل بذاته. ويتوقف العبور بين المحدود واللامحدود على الوعى بأن اللامحدود لانهائى فى مركزه وجوهره المحدود ليس كذلك.

فحين تشرق الشمس فلا وجود لليل.

***

وتقر المذاهب الروحية 'بالاتحاد' و'التماهى' بقدر ما ترى الكائن من منظور الخلق أم من منظور الحقيقة الربانية، وليس من شىء فى

١٣٢ وقد قال الشيخ أحمد العلاوى عبارة بليغة إن ذكر الله عز وجل مثل غدوٍّ ورواح فى ثبوت التواصل حتى المقام الذى تماهى فيه ومضات الوعى ونور الحقيقة اللانهائى الباهر.

العالم بقادر على أن 'يصير الله عز وجل' ولا أن يُصبح 'لا شيئا'، فالدنيا لا وجود لها فى الحقيقة الربانية، والمخلوق لم يكفَّ عن الوجود، وإلا ما استطاع أن يرى أن الله جلَّ جلالُه حق. ويُختزل كل شىء فى نهاية المطاف إلى مسألة اصطلاحية، فإثبات الهوية بلا شروط عند شانكارا وإن لم يكن كذلك عند فيدانتيين أُخر ينتج بالضرورة عن منظور الذات العلية المطلقة. أما عند ابن عربى فليست المسألة 'توحُّد' بالله سبحانه ولكنه التوحد الممكن للإنسان. فالمتأمل 'يصبح واعيا' بأنه 'واحد' على شاكلته جل وعلا، وفى المسيحية يتكامل 'التأليه' و'التجسيد'، ولا يعنى ذلك أى تماهٍ على مستوى الحقيقة ذاتها. وأن يكون الإنسان ربانيًا تعنى حرفيًا وجود معيار مشترك بين الإنسان والرب. ولا شك أن شانكارا قد تحسب لهذا العامل حينما أثبت أن 'الناجى موكتا' لا يملك القدرة الخلاقة لبراهما. وأيًّا كان فإن تعبير 'يكون ربانيًا' لا يجوز أن يُنكر بأكثر مما يُنكر اصطلاح 'هوية' عند شانكارا، فقيمتهما ليست إلا إشارة دورانية تناقضية.

***

والجدل الذى يتسق مع الحكمة المتعالية هو من طبيعة الأمور، وليس لاهوتا تبخيسيًّا ولا تعظيميًّا فحسب ولكنه اختزالى دورانى كذلك.

فمقولة إن الذى تحرر هو براهما صيغة دورانية، ويصدق الأمر ذاته على كل المقابلات عند إيكهارت، مثل تعاليمه عن الطبيعة اللامخلوقة للعقل المُلهَم 'فى النفس'، وإن لم نأخذها بالمعنى

الدورانى لأصبحت زيفا، وتصبح خطأ من حيث إثباتها الصريح للفيضية. والحق أنها تثبت العقل المُلهَم المخلوق ضمنيًا كأداة للعقل المُلهَم اللامخلوق، ولكنها لا تصوغ ذلك فى كلمات حيث إن الرؤية 'رأسية' و'جوهرية' وليست 'أفقية' و'تشاكلية'.

***

والتباين بين الخالق والمخلوق أو بين الرب والعبد لا يُمكن اختزاله حيث إن الإنسان لا يملك أن يكون ربانيًّا بنفسه.

والهوية الجوهرية للذكاء العرضى المخلوق والذكاء المبدئى اللامخلوق لازمة وواضحة ميتافيزيقيًّا، ذلك أن غاية الجرم الأصغر هى ذاتها غاية المطلق بما هو، أى الذات العلية، فليس هناك إلا ذات واحدة فحسب وما دونها عمًى.

وهكذا نميز بين وجهات النظر الوضعية الظاهرية المختلفة بنسبتها إلى الموضوعية الربانية ومقابلتها بالذاتية الفردية، وبين منظور ذاتى باطنى يتعلق بالذات الكلية بغض النظر عن مراتب التشيؤ الممكنة.

والأديان التوحيدية لها منظور موضوعى، ويستحيل التعبير مباشرة بشكل 'موضوعى' عن الحق 'الذاتى'[١٣٣] للذات العلية، ومحو

١٣٣ من الواضح أن استخدام مصطلحى 'ذات' و'موضوع' يلتزم هنا بالبعد المنطقى الذى ينتميان إليه، ولا علاقة لهما بالمعنى النفسانى.

ويتحدث الغزالى عن الذين امَّحوا فى بهاء وجه الحق أى الجوهر حتى ذابوا فى الجلال الربانى فصاروا إلى هباء، ولم يعد أمامهم سبيل إلى التعامل مع أنفسهم، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام مشكاة الأنوار، إلا أن العقائد التوحيدية تستبعد الصيغ 'الذاتية'، وقد كانت صيغة 'أنا الحق' للحلاج مثالا على ذلك.

الجِرم الأصغر فى الذات قبل الكونية ليس تعبيرًا عن الهوية بالمعنى المنضبط رغم أن التعبير واحد عن الحقيقة.

ويبدأ المنظور الموضوعى من تمايز غير قابل للاختزال بين الذات والموضوع، أما المنظور الذاتى فلا يرى إلا الغاية فى نور حقيقة الذات العلية.

***

إن هناك ثلاثة أسرار ربانية عظمى هى العالم والوجود والغيب.

وليس فى العالم صفة تتلبس بأخرى، وليست أى صفة منها هى الله تنزه وتعالى، وليس فى الوجود صفة تتلبس بأخرى إلا أن كلا منها هو الله جلَّ جلالُه، أما الغيب فيما وراء الوجود فقد تنزه عن الصفات، ولكن حيث إن الغيب خال من الصفات لأنه متعال وليس حرمانيًّا، وبموجب خلوه من التنوع يُمكن القول إن كل صفة فيه جل شأنه هى الصفات الأخرى جميعا بلا تمييز.

وما لا يملك العقل إدراكه هو الكيفية التى يُمكن أن يُختزل فيها العالم ميتافيزيقيًّا إلى الله سبحانه، والكيفية التى يُمكن أن يكون بها الله سبحانه غيبا فيما وراء الوجود. والعالم موجود وليس موجودًا على الحقيقة، فلا وعى بالله عز وجل حينما ننظر إلى الحقيقة الربانية فى كمالها، إلا أنه مالك الملك أو الوجود، والله الموجود هو الوجود الربانى، إلا أن القول بوجود الله سبحانه ليس خطأً فى العلاقة بالعالم، ويمكن حتى من منظور الإنسان القول إن الله سبحانه 'موجود' حتى نحدد أنه ليس 'لاموجودا'، أى إنه سبحانه 'حق'

'إيجابى' 'ملموس'.

***

والتشاكل صيغة من صيغ الهوية وإلا ما بقى إلا الاختلاف المطلق، وهو تناقض لا يُختزل بين اصطلاحين، وسوف يختزل أحدهما الآخر، فالإنسان 'لاشىء' فى سياق انقطاعه ولكن ليس من منظور التشاكل.

لقد خُلِقَ الإنسان على صورة الرب، وهذا هو ما يجعله 'موجودا'[١٣٤]، وهو تعبير تقريبى عرَضى حيث لا تواصل بين 'واجب الوجود' و'ما لم يُوجد مطلقا'.

***

وقد قيل إن الله سبحانه قد خلق العالم 'بمشيئة حرة مطلقة'، وإنه سبحانه لم يكن 'مجبرا' على خلقه، وهو بمثابة القول إن الضرورة من قبيل عدم الكمال، وإن الاعتباط هو الكمال بعينه، أى يُمكن القول بأن كماله تنزه وتعالى نزوة حيث إنه يملك ألا يكون كاملا. أليست الضرورة هى التى تجعل الشكل الهندسى كاملا؟

والله تعالى له كمال الضرورة وكمال حرية المشيئة، كل منهما بطريق مختلف، فحرية المشيئة ترجع إلى لانهائيته وترجع الضرورة إلى مطلقيته تقدس وتعالى، فمطلقيته ليست نقصا بأكثر مما يُمكن أن تكون عدالته نقصا. فالله تقدس وتعالى يخلق لأنه الله سبحانه وليس فى ذلك مجال للتعسف، ولكنه يهب خلقه حرية التصرف فيما لا يُحصى

١٣٤ وقد قال مايستر إيكهارت «إن الصورة، أى الابن تعبر عن تماهيها مع الآب».

من حريته اللانهائية. إن فعل الخلق يُستق من جوهرية الضرورة الربانية، وهى المحتوى المخلوق للكائن، وقد يأنف سبحانه من خلق كائن بعينه ولكنه لا يملك أن يتوقف عن الخلق وإلا ما كان ربا تنزه وتعالى.

وحرية الإنسان ضرورية لأن الله سبحانه هو سبب كل شىء كان.

أما الضرورة الربانية فهى حرة لأنها لا غاية لها خارج ذاتها.

والضرورة الإنسانية جوهرية من ناحيتين، فهى أولا مقدرة ربانيًّا، وثانيا لأنها جوهرية إنسانيا، فاستحالة أن يُغير الإنسان صورته لها سبب ميتافيزيقى، كما لها سبب طبيعى، والحرية الربانية حرة فى حد ذاتها من جانب، ولازمة من حيث علاقتها بالدنيا من جانب آخر.

لكن الضرورة الربانية ليست حرة حيال العالم، وإلا ناقضت ذاتها بخلق المستحيل. وحرية الإنسان على النقيض بالنسبة إلى الله سبحانه، ذلك أنها تشارك فى هذا الجانب الحرية المطلقة لله تبارك وتعالى.

وحرية الإنسان فى اختيار الله سبحانه هى شىء من حريته جل جلاله.

***

وفيما بين الكون الأصغر والربوبية قبل الكونية يمْثُلُ الكون الأكبر، وهو من منظور الإنسان 'المبدأ متجليا' أو هو 'تجلى المبدإ'. وليس هناك معيار مشترك بين 'الأنا' و'الذات'. والوعى 'بالذات' مسألة تحتاج إلى العقل المُلهَم، وهو بالنسبة إلى الإنسان تجلٍّ مباشر. وبالتشاكل ذاته فإن ما يُمْثُلُ جوهريًّا بين الخلق الصورى والخلق

'اللامخلوق' هو الخلق فوق الصورى، أو هو الخلق اللاصورى وهو عالم الروح.

وليس هناك معيار مشترك بين التجلى والمبدإ، ولا يُمكن بالتالى أن توجد نقطة وسيطة بينهما كما لو كانت مركزا 'هندسيًا'. وهذا المركز موجود بالنسبة إلى العالم بشكل رمزى فحسب، ويبدو كما لو كان 'المبدأ متجليا' أو 'تجلى المبدإ'، ولا يُمكن لوجوده أن يستقل عن هذين القطبين، ولكنه لا يقبل الاختزال إلى أى منهما، فهو إما 'مبدأ' أو 'تجل'. ويمثل سر الولاية بين الله جلَّ جلالُه والعالم، وهو سر المسيح عليه السلام الرب الإنسانى والإنسان الربانى.

ولن يملك الإنسان أن يلقى الله عز وجل إذا لم يكن يعرفه أو لم يكن يلقاه فى الدنيا، فهو ينفصل عن الله جلَّ جلالُه إن أنكر الوحى، أو إن لم ير الله عز وجل فى جاره بشكل سوى فالله تقدس وتعالى يشاء أن يتقدس فى الإحسان إلى الجار، ويشاء سبحانه أن يرى محبته فى الإحسان إلى الناس، ويشاء أن يُسمَعَ فى حكيم قوله وأن يُتَّبَعَ مباشرة أو بدون مباشرة، فهو خفى فى جارنا وفى الناس، إما فى كمالات تعلِّم الحقيقة أو فى أرزاءٍ تستدعى الإحسان.

فإذا كان المرء لا يطأ زهرة بلا سبب فذلك لأن فى الزهرة شيئًا من الله جلَّ جلالُه وهو أثر بعيد لغاية لانهائية، فمن يحتقر زهرة بشكل مباشر يُنكر الله عز وجل بشكل غير مباشر. وإذا كانت قوة رجل صالح تكفى لطحن صخرة إلا أنه لن يفعل ذلك إلا بدافع، فوجود

ذلك الشىء شبه المطلق الذى يتميز عن اللاشىء هو تجلٍّ للمطلق ولذلك له قداسته. فعلى الإنسان فى تماسه مع المادة والناس أن يترك أثرا حسنا أو ألا يترك أثرا على الإطلاق، وحتى حين تطرأ الحاجة إلى التدمير فعليه أن يُدمر بالاتساق مع ما تتطلبه طبيعة الأمور، والذى ينم من ناحيته على لاشيئية الإنسان بالمدى الذى لا يكون فيه الإنسان أداة للشيئة الربانية. وإذا كان لحياة الإنسان قدسية فيلزم أن تكون دواعى تدميرها قدسية كذلك.

ويتشاكل ثالوث 'النفس والعالم والله' مع 'الأنا والعقل والذات' و'الصورة والروح والغاية'، ونجد التشاكل ذاته قائما بين فضائل 'التواضع والإحسان والحق'، وكذلك مع المراحل العظمى للحياة الروحية فى 'التطهر والكمال والاتحاد'.

***

والحياة عبور من حلمٍ شخصيٍ ووعيٍ وأنا إلى حلمٍ ربانيٍ كونيٍ جمعى، ويفصل الموت بين الحلم الخاص والحلم العام، ويمزق الجذور التى أطلقها الأول فى الثانى. والكون حلم منسوج من أحلام، ولا يبقى إلا الذات العلية فى وعيها السرمدى.

إن التجانس الموضوعى للعالم برهان على قيام وهم بعينه لعالم بعينه، ليس فى حقيقته المطلقة بل فى طبيعة الوهم الجمعية.

والأنا لا يرى العالم كحال موضوعى، بل كحقيقة موضوعية متعددة الفاعلية، أما الذات الربانية أو الروح فترى هذا العالم المخصوص عالما بين عوالم لا تحصى، وما هو إلا وحدة ذاتية مثل نفس

مخصوصة. وحين يرى العقل المُلهَم الخفى فينا ونشارك به فى تحقيق اللطف أو البركة، نجد أن الروح قد سرت فينا بهذه الرؤية، ويبدو العالم لنا كمادة زائلة لا يقين فيها ولا حلم، وسوف يتجلى وعينا الروحى كتحقق مستقر متعدد الفاعلية، فَسَمِّهِ تحققا أو لطفا أو معرفة أو ما تشاء.

حواشى الْجُزْءُ الْخَامِس

٭ يقول القديس بولس ... ١٠ فَأَعْلَنَهُ اللهُ لَنَا نَحْنُ بِرُوحِهِ. لأَنَّ الرُّوحَ يَفْحَصُ كُلَّ شَيءٍ حَتَّى أَعْمَاقَ اللهِ، ١١ لأَنْ مَنْ مِنَ النَّاسِ يَعْرِفُ أُمُورَ الإِنْسَانِ إِلاَّ رُوحَ الإِنْسَانِ الَّذِى فِيهِ؟ هكَذَا أَيْضًا أُمُورُ اللهِ لاَ يَعْرِفُهَا أَحَدٌ إِلاَّ رُوحُ اللهِ رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورينثوس ٢.

ويقول سليمان عليه السلام «فعلمت جميع المكونات والظواهر لأن الحكمة مهندسة كل شيء هى علمتنى، فإن فيها الروح الفهم القدوس المولود الوحيد ذا المزايا الكثيرة اللطيف السريع الحركة الفصيح الطاهر النير السليم المحب للخير الحديد الحر المحسن، المحب للبشر الثابت الراسخ المطمئن القدير الرقيب الذى ينقذ جميع الأرواح الفهمة الطاهرة اللطيفة، لأن الحكمة أسرع حركة من كل متحرك فهى لطهارتها تلج وتنفذ فى كل شيء، فإنها بخار قوة الله وصدور مجد القدير الخالص فلذلك لا يشوبها شيء نجس، لأنها ضياء النور الأزلى ومرآة عمل الله النقية وصورة جودته، تقدر على كل شيء وهى واحدة وتجدد كل شيء وهى ثابتة فى ذاتها وفى كل جيل تحل فى النفوس القديسة فتنشئ أحباء لله وانبياء، لأن الله لا يُحب أحدا إلا من يُساكن الحكمة، إنها أبهى من الشمس وأسمى من كل مراكز للنجوم وإذا قيست بالنور تقدمت عليه، لأن النور

يعقبه الليل أما الحكمة فلا يغلبها الشر. إنها تبلغ من غاية إلى غاية بالقوة وتدبر كل شيء بالرفق». حكمة سليمان ١٠،٩

الْجُزْءُ الْسَادِسُ

الْفَضَائِلُ الرُّوحِيَّة

الْبَابُ الْأَوَّلُ

لو أننا نحّينا العوامل الصورية التى لا تتعلق مباشرة بالقيمة العقلية والأخلاقية للإنسان من الحياة الروحية لأمكنا القول إن الروحانية تَمْثُلُ بمعنى ما بين الحقيقة الميتافيزيقية والفضائل الإنسانية، أو هى بالحرى بحاجة إليهما حتى لو كانت لا تقبل الاختزال إلى أحدهما. وحضور الحقيقة الميتافيزيقية فى أذهاننا لن يعمل عمله طالما تعلق الأمر بمصائرنا الأخروية، وقل مثل ذلك عن الفضائل التى تنقطع عن الحقيقة فتعجز عن أن تسمو بنا فوق أنفسنا إن كانت لا تزال تعيش، فالحق فحسب يُمكن أن يتجاوز مستوى طبيعتنا.

وتجعلنا الحقائق نفهم الفضائل وتضفى عليها سعتها الكونية وكفاءتها الروحية. وتهدينا الفضائل من ناحيتها إلى الحقائق وتحولها إلى وقائع ملموسة مرئية مُعاشة.

***

إن كل شىء يدور حول الحقيقة والإرادة ولا بد لكل منهما أن تنفذ فى الأخرى فالحق يُنير الإرادة فتُحيي الحق. ويرى الإنسان الساقط الحق مواتا والإرادة عمًى. إن الحق هو الحياة، ولكنه يبدو للوعى الإنسانى بدهيًا كحروف ميتة.

وليس الذكاء بشىء بدون الحق، ثم إنه لن يُحيط بالحق بكفاءة حقة بلا فضيلة، أما عن الإرادة فليست شيئا بدون الفضيلة، ولا يُمكنها أن تحقق الفضيلة بالعمق اللازم بدون الحق.

والحق هو ما يجب أن نعرف، وهو المطلق والنسبي في نقطة تلاقيهما لو جاز التعبير، وهو المشيئة الربانية بكل تعقيدها، أما الفضيلة فهي التواضع[١٣٥] والإحسان، ويبدو في تجلي الحقيقة شيء من كل منهما، والتواضع زيف إن لم يكن فيه حق ولا إحسان، والإحسان زيف إن لم يكن فيه حق ولا تواضع. فالفضائل تعاير بعضها بعضًا.

وحينما يتجلى الحق على أساس إرادتنا يُصبح فضيلة، وهي إذ ذاك الصدق والإحسان.

***

ولا بد أن تسرى فضائل الصدق والإحسان والتواضع حتى في أفكارنا، وذلك من قبيل العمل الصالح، وليس في مستوى الفعل ما لا تتخلله هذه الفضائل، وحين يتجلى الحق الخالص فلا مناص من اعتماده على الفضائل، فالتجلي هو فعل.

ويعني التواضع أن ينظر المرء إلى نفسه في حال الفردية المقيدة ليحوِّل ناظريه إلى أناه المنتسجة من القيود واللاشيئية. ويعني الإحسان أن ينظر المرء فيما حوله ليرى الله سبحانه في الجار ويرى نفسه فيه كذلك، ولكن ليس من جهة القيود بل كمخلوق للخالق الذي فُطِرَ على صورته. ويعني الصدق نظر المرء نحو الحق والانصياع له والارتباط به حتى يسري فيه نوره المعصوم. ولا بد أن توجد كل

١٣٥ هذه الكلمة ترد هنا بمعناها الاشتقاقي، وهو مستقل عن النكهة العاطفية التي تلبست بها، وكلمة 'التواضع' بذاتها تعبر عن مسلك أصولي لا علاقة له بأي انفعالية بعينها، ويقترب هذا من القول بأن المشاعر المتزامنة مع هذا السلوك سوف تختلف بحسب المنظور.

فضيلة منها فى الأخريين، فكل منها معيار للأخرى.

***

وإحسان التواضع سوف يجتنب الفضائح حتى لا يُؤذى الجار، فلا ينبغى أن يُناقض محو الذات الذى فيه الكفاية.

وصدق التواضع سوف يجتنب المبالغة، فلا تملك الفضيلة أن تجانب الحق ولكنها تستطيع أن تكون 'أحقَّ' من حق ظاهرى عقيم، وهى فى هذه الحال الفضيلة التى هى الحق رغم التناقض الظاهرى.

وتواضع الإحسان سوف يجتنب التظاهر بالنفس دون غاية تستلزم ذلك، فلا يصح أن يغبط المرء نفسه على الكرم، وقد قال الحديث الشريف ... رَجُلٌ تصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفاهَا حتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ ما أنْفَقَتْ يَمِيِنُهُ ، وعطاء النفس لا بد أن يكون باطنيا، فالعطاء الظاهر خلو من الروحانية والبركة.

والإحسان الصادق يعى طبيعة الأمور، فيقول إننى لست أقل من جارى حيث إننى موجود مثله ولى كذلك نفس خالدة، إلا أن مصلحة أعلى قد تغلب على مصلحة الجار، والأمر عموما هو أن المصلحة الروحية لها الأولية على المصالح الزمنية، وسواء أكان ذلك يتعلق بالجار أم بالنفس.

والتواضع الصادق هو ألا نخفى جهلنا، فادعاء معرفة ما لا نعلم يذهب بالمعرفة التى نعلم.

والإحسان الصادق لن يُهمل أمرا حتى يجعل الحق مفهوما، فإذا كان الصدق خيرًا فيمكن أن يكون عطاءً كذلك.

ومحو النفس وعطاؤها تحقيق للحق، ويمكن القول إن هذه السلوكيات تتناظر على التوالى مع مراحل أو أحوال 'الطهر والكمال والاتحاد'. وهى ثلاثة 'مقامات' أو أبعاد للغنوص الكامل.

***

وليست الفضائل الروحية إلا الوعى بالحقيقة. وهى طبيعية ولكنها لامادية إلا إذا خالطتها المشاعر. وحين تكون الفضيلة عاطفية بمعنى الجهل بالحقيقة التى تتعلق بها فقد تكون منفعة نسبية، إلا أنها تظلُّ عائقا روحيًّا ومصدرا للخطإ.

***

ولو كانت الميتافيزيقا تقديسية فإن ذلك يعنى أنها لا يصح تداولها كما لو كانت فلسفة دنيوية مكتفية بذاتها، أى إنها لا تتجاوز نطاق العمليات العقلية. ومن الخطإ بله من الخطر أن نتحدث عن الميتافيزيقا دون أن ننشغل بالفضائل الأخلاقية التى ترافقها، ومعيارها للإنسان هو السلوك حيال الله عز وجل وحيال الجار.

***

ومفتاح فهم الضرورة الروحية للفضائل كامن فى أن الحقائق الميتافيزيقية تنعكس فى الإرادة وليس فى العقل المُلهَم أو الجدلى فحسب. فلكل حقيقة مبدئية نظير فى السلوك الإرادى، وهو جانب لازم أو نتيجة لمبدإ «أن تكون هو أن تعرف».

***

والتأمل فى الصفات الربانية هو تأمل فى فضائل الإنسان وبالتالى فى رذائله، فالروحانية تنطوى على دوائر متراكزة وأنصاف أقطار

وصيغ من التشاكل والتماهى ومن صفات الفضائل وخطرات الوعى. وحين تحل العمليات العقلانية محل التعقل المُلهَم فإن الفضائل سوف تبدو بدورها صيغا للهوية كمشاركة 'نسبية لا مباشرة' فى الوجود الربانى.

***

ولا بد من التميز بوضوح بين الصفات الطبيعية والفضائل الروحية رغم أن المظاهر قد تماثل وأن الأولى مؤهِّلة للثانية 'من حيث المبدأ'، فقد تؤدى الصفات الطبيعية إلى وثنية تحبط التسامى إلى مقام أعلى، وقد تؤدى إلى نكسات. وبتعبير آخر فإن الصفات الطبيعية قد تفقد كفاءتها على المستوى الروحى، ويصدق الأمر ذاته على كل ذكاء عقلانى أو 'دنيوى' وليس على البصيرة الميتافيزيقية metaphysical intuition التى تنتمى إلى نطاق الروح، وتلتحق بالتالى بنطاق ما لا يحول.

ومن الرذائل التى تشوب أُناسا بعينهم ما يظهر فقط فى المستوى الروحى أو ما يُسمى 'روحيا'. وينبع من ذلك لغز الإنسان الذكى طبيعيًّا والأبله روحيا، أو المتواضع ظاهريًّا والمتكبر باطنيا. وتكفُّ تلك الخصائص الطبيعية عن العمل بمجرد محاولة الإنسان الذهاب إلى ما وراء ذاته، فهى متعلقة بطبيعته الأرضية فحسب.

وأحيانا ما يكون الذكاء الجدلى هو التعبير الطبيعى للعقل المُلهَم، وأحيانا أخرى يصدق العكس فى التباين بين الذكاء الطبيعى وفوق الطبيعى.

***

وإذا كانت صفات الكمال أو الفضائل ظاهرة ومتجسدة فى الواقع فذلك يصدق أيضا على بعض صفات الرذائل أو النقص.

ودوما ما تكون الصفات الزائفة سطحية متشظية، فتصبح عقيمة فيما يخرج عن حدود ضيقة، فليست زائفة على مستواها من التجلى ولكنها كذلك بالنسبة إلى مجموع الخصائص التى يتصف بها الفرد. وقل مثل ذلك عن صفات النقص التى تكمن على سطح النفس ولا تقوى على الصمود أمام الميول الأصولية النقيضة فى النفس ذاتها، ويعنى ذلك أن تلك النواقص، شأنها شأن صفات الكمال المذكورة، تظل محصورة فى نطاق معين.

وترجع القيمة الجوهرية للإنسان إلى طبيعته الكلية، ولو ظهر عدم توافق بين صفتى كمال ونقص فذلك يعنى أنهما قائمتان على مستويين مختلفين كما يعنى أن إحدهما سطحية. وهنا يكمن معيار النظائر حتى يكون أحد جوانب النفس مفتاحا لتقويم باقى الجوانب. ولا ضرورة للقول بأن هناك فضائل أو رذائل لها أهمية تنبو بها عن مجرد العرَضية والمصادفة، فإن خيرا عظيما يمحو شرا عظيما من المقام ذاته والعكس صحيح، ولذا لا يتواجدا معا فى الشخص ذاته.

***

ولا تحتمل الأخلاقية الاجتماعية تعقيدات نفسية ولا روحية، وهى مُصِيبة فى ذلك بالنظر إلى توجهها العملى، إلا أن من الخطل أن

نضفى عليها قيمة مطلقة لنطبقها بلا هوادة على الطبيعة الكامنة فى الإنسان. ولا يطيق الأخلاقيون ضيقو الأفق احتمال التعقيدات، ويعتقدون أن ذلك راجع إلى 'استقامتهم' فيحلُّون أنفسهم من الاحتياج إلى تفكُّر. إلا أن التعقيد شائع فى كل أين فى العالم، فهناك ثدييات تعيش كالأسماك وثدييات تعيش كالطيور، كما أن هناك من ذوى الجناح ما اعتاد على الماء ومنها ما اعتاد على الأرض، وهكذا دواليك. ومن الناس من كانت فضائله حقيقية على مستوى الحياة الدنيوية فحسب، ومنهم من كانت رذائله ناشئة عن أحوال عرضية تجلى على المستوى ذاته.

وعادة ما تكون فضائل الإنسان الظاهرة دالة على قيمته الأصولية، ولكن قد يحدث أن تكون تلك الفضائل تعويضا عن رذائل دفينة هى أصولية بذاتها، وحيث يقوم التشاكل يقوم التناقض كذلك، فكل فضيلة إنسانية قد تعبر عن كمال ربانى أو تُناقِضُهُ، فهى تعبر عنه بفضل التشاكل مع ذلك الكمال، وتناقضه بموجب نسبيتها التى تضعها فى تضاد مع مثالها الربانى، والحديث عن التعبير هو الحديث عن التشاكل والنسبية والتناقض.

وليس للفضيلة قيمة حاسمة إلا بتواضعها الباطن أمام وجه الله عز وجل، والفضائل الزائفة هى التى يتصف بها الإنسان وحده ويتنزه عنها الله جل جلاله.

***

والعالم منتسج من التشاكلات والتناقضات حيال الله سبحانه،

وكلاهما قد يكون مظهرا زائفا أو صفة حقيقية، ولذا غصَّ العالم بالمعميات خيرا كانت أم شرا.

***

ويعنى عدم التناسب بين الفضائل الطبيعية وفوق الطبيعية، أو بين الفضائل المصبوغة بكبرياء خفى وبين الفضائل النقية العميقة، أن الفضيلة الأخيرة قد لا تظهر ظهور الأولى، وأن هناك تواضعًا روحيًا بعينه يُمكن أن يفككها تفكيكا، كما قد يكون هناك حقيقة باطنة لا تظهر من خارجها فتنقضها نقضا.

وكذلك يتمخض العرفان أحيانا عن تعبيرات تناقضية تشير فى الحقيقة إلى انفصال كيفى بين المقامين الدنيوى والروحى، ولكن ذلك الانفصال ليس إلا جانبا واحدا يُقابله جانبٌ أوجب أهميةً وهو التشاكل والتواصل الجوهرى.

***

وليست الفضيلة إلا علامة على خلود النفس شرط قيامها على الله عز وجل، وهو ما يُضفى عليها سمات اللاشخصية والكرم. والفضيلة الطبيعية الصرفة التى لم تتعلق بأى سلوك روحى ينفث فيها حياة ربانية لا تعدو عند الله عز وجل ' نُحَاسًا يَطِنُّ'.

***

ومن الناس من كانوا أفاضل بالصدفة على قشرة وجودهم بداعى المناخ الذى يفرض عليهم أسلوبا معينا فى السلوك، ولا يعنى ذلك أن تلك الفضيلة لا ثواب عليها فى مستوى معين مهما كان قليلا. ومن

الناس كذلك من لا يطيقون أن يكونوا فضلاء بقهر العادة فحسب دون أن يفهموا طبيعة الأمور فهما عميقا، ولكن فضيلتهم ستكون صامدة لو هم فهموا.

والفضيلة الطبيعية الصرفة المستقلة عن قبول الحق والرافضة للاقتراب منه كمثل بلُّورة يحاول أن يُضيء بها المرء ظلاما بهيما، وهى براقة بطبيعتها لكن خصائص النقاء والشفافية وقوة تكثيف الضوء لا تعمل دون نور، وهو يكمن فى مثالنا السابق فى التواضع، أو هو بتعبير آخر موضوعية كاملة حيال الله عز وجل قبل ثواب الجار، وسوف تغرق فى ظلام الكبرياء الخفى كما يختفى اللون الأبيض فى الظلام الحالك. فعلى سبيل المثال حين تربط فيلين إلى مقدمة العربة ودُبُرِها يشدانها فى اتجاهين متعاكسين فلن تجدى قوة حصان، إلا أنها لن تكف عن الوجود لحظة واحدة. ويصدق الأمر ذاته على قوة الثواب الذى تنطوى عليه الفضيلة الإنسانية، أى التى لم تستنر ولم تتحول إلى اتجاه روحى بانتصار حاسم على طبيعتنا كى تصبح عطاءً من وجودنا إلى الله عز وجل.

والفضيلة جوهرية بحد ذاتها، فالنور لا يتخلل حجرا معتما ولا يكاد يُضيء جدارا أسود، لذا كان على الإنسان أن يكون كالبلُّور أو الجليد دون أن يدّعى أن الجليد هو النور.

وحتى النار تفقد وهجها فى نور الشمس، وهكذا الفضائل تفقد وجودها المستقل وشروطها الإنسانية فى وهج الحقيقة سواء أكانت

من طريق العرفان أم المحبة.

***

ويسمح الله عز وجل أحيانا بآثام صغيرة ليوقظ الفضائل الأعمق بالتباين بين العيوب العرضية والكينونة الجوهرية. والفضائل التى ازدهرت فى مراعى الابتلاء اليانعة كما لو كانت موهوبة بالوعى، وتعرف غرور الخطايا بشكل ملموس.

وأحيانا ما يُقوِّى الله عز وجل مظاهر الطبيعى حتى يتمكن الأفضل من الكشف عما يفوق الطبيعة، وأحيانا ما يسمح بالتهافت حتى يتمكن الأفضل من إظهار التوهج والتعالى للطف الربانى وطبيعته المجانية، بلا تحيز لحقيقة أن الله جل جلاله يهدى الوعاء إلى الاتساق مع العطاء فوق الطبيعى، فهاتان الإمكانيتان تأتلفان بطرق شتى.

والاحتمال الفائق للغير غالبا ما ينبع من عدم القدرة عمليًّا على فهم ضعف الناس وحقد شياطين الإنس أكثر مما يرجع إلى ضعف الشخصية، ويصدق الإنسان عادة ما يرى فحسب، إلا أن هناك من يُفضل أن يرى الله عز وجل بدهيًّا ولا يرى الشر الخفى فى المخلوقات.

***

وتجارة الفضائح والغيبة شر لأن الغائب لا يملك الدفاع عن نفسه، ولأن كشف وقائع سلبية قد يؤذيه، وكذلك لأن الإنسان بطبيعته يميل إلى المبالغة فى قيمة أحكامه. ومن الطبيعى أن ينقل المرء وقائع تدهشه أو تؤلمه من منظور المنطق البسيط، حيث إن له الحق فى

طلب النصح وفى الدفاع عن دقة مشاعره الخاصة، ولكن ذلك أمر مرهون بعدم انحياز الشاهد وأيضا بالكرامة الأخلاقية لمن يتحدث معه، بصرف النظر عن الحفاظ على الغائبين. وليس هناك فى الواقع ضمان لتحقق كل هذه الشروط، ولن يبلغ تحققها معشار عدمه، وهكذا كان على القانون الأخلاقى أن يُضحى بالاستثناء والحق المخصوص فى سبيل القاعدة بالمدى الذى يُوافق مصلحة الجماعة الإنسانية.

أما عن التشهير فهو أساسا نشر وقائع غير صحيحة وتفسيرها تفسيرا مجحفا، ولا فارق فيه بين المُحتَمل والمؤكَّد والمشكوك فيه والمستحيل، وليس التشهير مسألة من قبيل الأخطاء العرضية بل هو منظومة انفعالية تتصدى لتزييف فعل أو سلوك.

***

ولا بد أن نميز فى علم النفس وفى العلوم الأخرى بين الجواهر العرضية والجوهر بما هو، فواقعة أن شخصًا ما صغير السن أو أنه امرأة تشكل له جوهرا من نوع لا تملك الإرادة أن تغيره، ولكن طبيعته عرضية، فالعمر يتقدم والجنس لا يُزيدُ ولا يُنقصُ شيئا من القيم الأصولية للإنسان. ومن ناحية أخرى هناك عوارض جوهرية، أى حوادث يتجلى فيها الجوهر مثل المصائر الغريبة التى لا تتسق مع جوهر آخر، فخطيئة الإنسان قد تتجلى فى توبته ساعة موته أو فى الوقائع الحرجة التى قد تؤثر على حياة قديس.

وتعلمنا التجربة أن امرأً ناقص الفضائل بشكل واضح قد يكشف عن

فضائل حاسمة فيه مع الزمن، والعكس صحيح. وما يفوق الطبيعة هو القادر على ضمان استقرار القيم الإنسانية.

***

والفكر الانفعالى الأنانى الذى يُصبح 'قانونيا' لا 'عادلا' فى تعاملاته الظاهرية، يفتقر منطقه إلى الإحساس بالتناسب، وهو 'البعد الجمالى' للذكاء، ولا يملك أن يُحيط بكل جوانب الحق 'فيجادل' ولا 'يسمع'.

ويعتمد التعقل المُلهَم الخالص على الفكر التأملى، وهو بطبيعته غير متحيز تماما مثل حاسة البصر، ولا يستخدم فى وظائفه الظاهرية منطقا اصطناعيًا ولا آليًا، ولكنه يتوقف على الطبيعة الحقة للأمور.

ويمكن أن نتحدث عن 'بعد أخلاقى' للذكاء، وهو التسامى الأخلاقى الذى لا يتعلق بأى قوانين برانية، لكنه يعتمد على جمال النفس، ويمنع تعسف العقل. ولو كان 'الجمال هو بهاء الحق' فهو معياره وضمانه بمعنى ما، رغم غموض عملياته التى لا يُمكن أن تُفهم بمعرفة نظرية محض، وإلا أضفت فكرة الجمال جمالا بشكل آلى على النفس.

والحق أن كل إنسان يميل إلى عزو ما يكاد يفهم إلى ذاته، وليس هناك من متكبر لم يدَّعِ أنه متواضع، أى إنه يعترف بأن التواضع فضيلة على الأقل.

ولو كان الحق عنصرا مكونا للجمال فإن الجمال عنصر لازم للتحقق العقلى المُلهَم، وليس فى الوجود خطيئة بلا قبح ككل الصور الأخرى، والفكر منسوج من التوافقات والتناسبات.

***

وهناك من يعتقدون أنهم خلو من الانفعالات بدعوى أنهم نقلوا كل مشاعرهم إلى مستوى العقل الذى صار 'أنانيا'.

و'حكمة الجسد' من بين العوامل التى تشكل الانفعال العقلى الذى يُعوضه التحجر، وهو فكر 'القلب القاسى'.

ويفقد الحكيم الذى تعالى على عقله مفاهيمه فى تأمله، ودوما ما يُولد من جديد، فالإحسان يعنى أن يفقد المرء ذاته.

***

ويؤول الإنسان الساقط كمعيار إنسانى إلى تأليه الحيوان الإنسانى أو الوحش المفكر وليس الإنسان بما هو.

وغالبا ما يكون من نعدهم من المنظور الروحى 'أغبياء' أكثر حصافة من بعض الحكماء، ومن هنا جاء اعتقادهم الذى انبنى على خبرة عملية بأنهم أذكى من هؤلاء، إلا أن تلك الخبرة محدودة بجهلهم ولا تعد إلا دفوعا وهمية.

وهناك صيغ من الذكاء التى تعد قصرية بشكل متفاوت بحسب طريقة نموها، والتى تتجلى بوضوح فى المقارنة بين العصور الوسطى والزمن الحديث، أو بين الشرق التراثى والغرب 'التقدمى'.

***

والحال الطبيعى للعالم يقضى بأن الذكى يمتلك الذكاء ولا يمتلكه المغفل، ولكن فى زمننا الذى 'تحققت فيه المعجزات'، إن جاز ذلك التعريف الدورانى، نرى أن مغفلين فى كل أين هم أذكياء بشكل

عرضى، كما نرى أذكياء يُصبحون أغبياء بشكل عرضى.

وقد كان الذكاء عند أسلافنا يُعد نوعا من الفجاجة بموجب أنه تأملى وعملى معا، ولم ينعكس بكليته على مستوى الفكر الجدلى، ولا يكاد يحتاج إلى تعقيد من خارجه، ولكن يحدث العكس فى أيامنا، فليس ما يُميز زمننا هو انتشار الغباء ذاته بقدر انتشار البلاهة الذكية أو الغباء الألمعى.

وقد كان للشيطان فى سالف الأوان كل الحق فى الظهور بإهابه المميز، فهو يُغرى بذلك القناع الضعاف والشواذ، حتى إنه كان يضطر إلى الظهور بهذه الطريقة، فقد كان الإيمان بالله سبحانه منتشرا فى كل أين، لكنه اليوم لم يعد لديه سبب لأن يظهر كما كان، ولا يُجبره أمر على ذلك، فيجعل الناس ينسونه حتى ينسون الله عز وجل كذلك.

***

وقد قالت الأناجيل كن حكيما كالأفاعى ولم تقل كن خبيثًا كالثعالب. فالحكمة دفاعية لها أساس فى الكرم، أما الخُبث فعدوانى أساسه الأنانية الباردة.

وليس للذكاء الحق منفعة فى الخُبث لأنه يفتقد الإحساس بالتناسب، فالإنسان يسقط فى الخطيئة 'بذكاء'، لكن الإحساس بالتناسب سوف يُحافظ عليه 'بسذاجة' فى جانب الحق.

وعلى كل امرئ أن يستكين إلى فكرة أنه على شىء من الغباء بالضرورة، فالتواضع ليس رفاهية.

ويُفضِّلُ معظم معاصرينا أن يكونوا أشرارا عن أن يكونوا بسطاء العقل، إلا أن الله عز وجل رحيم بالبسطاء المخلصين، ولكنه دوما يكره ادعاء الحذق والغرور والإضرار بالناس.

***

وليس الميل إلى الشك صيغة طبيعية من الذكاء[١٣٦] أكثر من الخداع، فلو كان الشك مشروعا حين يعرض بالصدفة والاستثناء بموجب انطباعٍ عادل، فإنه غير مشروع حينما يصير ميلا ثابتا كما لو كان مبدأً، فهو ينطوى فى هذا الحال على مرض فى النفس لا يتقابس مع الفضيلة والروحانية.

ولا يغتذى الشك على الأوهام الذاتية فحسب بل يعيش كذلك على المظاهر الموضوعية، وهى وهمية رغم جذورها فى الوقائع، والشك الذى يتجاهل قوانين الاتساق والتناقض غالبا ما يجد أن الظواهر تؤيده، وهى ظواهر تبدو كما لو كان المناخ يختلق تراكما من المصادفات والأوهام والمظاهر المناقضة للحقيقة، وليس ذلك من أسوإ الأوهام الكونية التى تحجبها، وهى تطبيقات لازمة لمبدإ التناقض الذى تنطوى عليه كلية الإمكان. وأحيانا ما يكون التناقض عن طريق الإنسان متعمدا كما يُبرهن المثال الكلاسيكى لعمر الخيام

١٣٦ يقول صلى الله عليه وسلم إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تنافسوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا. والحق أن عقلية الشرطة تتصل عن قرب بالشك والأخلاقية المدمرة ونوع من جنون الاضطهاد.

الذى تلبست حكمته بالتفاهات فناقض الفرِّيسيين المتلبسين بالتقوى، فلو كان النفاق الدينى ممكنًا فلا أقل من أن يكون عكسه ممكنًا كذلك.

ومن الضرورى أن يتجلى الخير من آن لآن فى ظروف عرضية، ويصدق العكس كذلك، والوهم سطحى ويمكن تمييزه دوما إن لم تمنع المصالح الشخصية المرء من تمييز الحق.

***

ويبدو كل تجل وكل فكرٍ إنسانى من جانب مخصوص 'شرًّا' فى تقدير الله عز وجل، حيث إن كل تجلٍّ للنفس برهان على قيام 'ربٍّ هامشيٍّ' يُناقضه جل وعلا، والفكر من جانب آخر صورة من الأنوية، حيث إنه لا يُضفى بركة على الجار. وأخيرا فإن كل فكرة هى علامة على نوع من الوهم بمدى امتناعها عن أن تكون وسيلة للحقيقة، وتعيش طبيعتنا على النسيان.

ومحو الذات والإحسان إلى الجار وتأمل الحقيقة ثلاثة طرق لذكر الله عز وجل.

ومن الشرور ما كان محتوما لكمونه فى الوجود وفى عملية التفرد التربوية التى تستطيع أن تكون وسيلة لخير بمدى خلوصها من طبيعتها القصرية، أو خلاصها من سمومها على أقل تقدير. وتبدو تعاستها أمام الله عز وجل بمجرد أن تتحول إلى وسيلة للشر، فتصبح شرا بدورها.

الْبَابُ الثَّانِى

ولا تقوم الضرورة الروحية للفضائل على التشاكل بين الإنسانى والربانى فحسب، بل تقوم كذلك على العلاقة المكملة فى الكون الأصغر بين المركز والمجموع. ذلك أنه يستحيل على الإنسان أن يحقق فى قلب عقله المُلهَم ما يعتقده بعقله الاستدلالى دون أن يُشارك بكل كيانه فى ذلك التحقق، فمركز التعقل المُلهَم فى الكائن يتناءى دون مشاركة محيطه الإرادى، ومن يبغى تحقيق مركزه لا بد أن يحقق كل كيانه، أى إن من يُريد أن يعرف ببصيرة عقله المُلهَم لا بد أن 'يعرف' بكل نفسه، ويعنى ذلك طهارة النفس ومن ثم الفضائل. وحين يتطهر العقل mind بالحق المذهبى ويتطهر الكيان بكامله بالفضائل فإن الحق يُمكن أن يتجلى فى القلب بعون الله تعالى.

والفضيلة هى 'الحق الأخلاقى'، ولذا كانت إرادية تتعلق بالفعل وبحياة الإنسان بكاملها. ومركز الإنسان لن يُبصِرَ طالما كان محيطه أعمى.

والفضيلة هى محو الأنانية، ذلك أن الأنا خطيئة، فهى مبدأ الوهم الذى يُزيف تناسبات الأمور حيال الله عز وجل وحيال الجار.

***

وتبدو الأهمية الروحية للفضائل من واقع العوائق الباطنة التى تنشأ من زيف بعض السلوكيات الإنسانية أو ما يربو إلى الشىء ذاته من القبح، وحين يأمل الإنسان أن يقترب من الله سبحانه فإن قبح

سلوكه ينقلب عليه.

ولكى تعرف الله سبحانه بكل ما أنت عليه فإن لانهائية الغاية تتطلب كلية فعل المعرفة، وهذه الكلية تتطلب الفضائل الجوهرية.

وحين نتحدث عن الفضائل نقصد دائما الفضائل الجوهرية وليس الصفات التى تتطلبها وظائف إنسانية ثانوية مثل الشجاعة والمثابرة. ومن الواضح أن هذه الصفات بدورها تندمج فى الظروف المواتية فى الفضائل الجوهرية التى تعتمد عليها من حيث المبدأ، ولكن ذلك لا دخل له بالأخلاقية التى تَرى فى صفاتٍ عرضيةٍ غايةً بذاتها.

***

ومن الواضح أن الفضائل بالمعنى العام ليست ضمانا للمعرفة الروحية، فتفكير الإنسان الفاضل 'طبيعيا' قد ينغمس فى الأهواء العقلية والادعاءات اللاواعية، ناهيك عن الجهل البحت. فلا بد للفضيلة من تخلل الفكر حتى يُوقظ التعقل المُلهَم مثلما تكمّل المعرفة عندما تسرى فى الفعل الباطن والظاهر.

وحين تبلغ الفضائل أقصى أعماق النفس فإنها تستنير، وحين يتهاوى حائط غرفة مظلمة لن يعجز النور عن الدخول. والفضيلة الكاملة هى محو كل العقبات من طريق المعرفة والمحبة.

وليست الأعمال مجرد تجل سطحى للفرد فحسب ولكنها كذلك معيار لقلبه، وبالتالى لجوهره ومعرفته أو جهله، ومن ثم لم تكن مراعاة المرء لأعماله مسألة فردية، فهى أيضا فى بعض الأحوال سعى إلى نقاء القلب ومعرفة الله سبحانه.

ويضفى ذلك على نظرية الخطيئة والضمير والتوبة مغزى ينأى عن مطال أى تدينية فردية. والجوانية الإسلامية والأسرارية المسيحية طرق خيميائية لمعايرة الأعمال الطيبة والخبيثة، وتسير قدما بقدم مع التأمل الخالص للنفس فى الله سبحانه.

***

والتناسب والاتزان هما كل شىء فى مستوى الفعل، والانحرافات الانفعالية والفردية واردة دوما ولكنها لا تستطيع بخس الفعل بما هو، ولو كان الفعل يُجسد بشكل مباشر أو غير مباشر ما ينطوى عليه القلب وما يعرف المرء عن الله سبحانه أو لا يعرف، فإنه كذلك قد يؤثر فى القلب، فهو قد ينقى القلب بالمعرفة أو قد يصوِّحَهُ ويعتمه بالجهل، تقيًّا كان أم خاطئا.

وتقوم الصلة الجوهرية بين الفعل والفضيلة بهذا المعنى.

***

ولو كان 'الجمال هو بهاء الحق' فيمكن القول إن الأخلاقية منكبة على قطع الجمال عن الحق. فالجمال لن يستطيع أن يعيش بدون الحق، ويفسر ذلك القبح الذى صار ديدنا للأخلاقية. ويبدِّل عبادة وثن 'خيِّرٍ' بشكل تعسفى قصرى بالمعرفة وهى الخير بما هو.

والأخلاقية بطبيعة الأمور جاهلة بالحق والجمال ولا تملك إلا نفاق الحق والسخرية من الجمال.

واتخاذ التعريض بالغاية سبيلا إلى إثبات فساد الذات من أوضح معايير الأخلاقية.

والخطأ العكسى كامن فى العقلانية وينطوى على قطع الحق عن الجمال، وليس الحق بما هو بل انعكاسه فى تعبيرنا عنه، ولا وجود لمسألة الجمال فى الحق الأسمى، ولكنه موجود فى الوعاء الإنسانى القابل بسبب الجوهر الذى يُضفيه على توهج الروح.

***

وغاية الروحانية هى الله سبحانه وليس الإنسان، وهذا أمر يبدو أن المطلقية الأخلاقية قد نسيته.

وللروحانية شرط سلبى هو غيبة الخطايا والرذائل معا، ولها غاية موضوعية هى التأمل فى الخالق عز وجل. وتغيِّم الخطايا والأهواء على العضو المكلف بتأمل الله سبحانه، ألا وهو الإنسان بكامله.

***

وعادة ما يطرأ فى المذاهب الجوانية أن الأشياء التى 'تُعبَد' على مستوى مُعين سوف 'تلقى فى النار' على مستوى آخر، ومن هنا جاء إنكار الفضائل عند ابن العريف وفى البوذية على سبيل المثال.

لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ، وكل ما غيره سبحانه يُمكن من حيث المبدأ أن يُنكر على أساس أو آخر. فغروب الشمس ليس إلا مظهرا ولكنه يفرض نفسه على كل الناس وليس فيه ما هو عرضى، فلا بد أن تغرب الشمس لأنها ليست الله تنزه وتعالى، وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام ... فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش.

***

ولو كان حقيقيًا أن الفضائل هى غياب الرذائل فأكثر حقيقية من ذلك أن الرذائل هى غياب الفضائل. فقد وجدت الفضيلة قبل الرذيلة، وكان الله سبحانه قبل أن يكون العالم. والرذيلة حرمان من الفضيلة، حيث إن العالم بمعنى ما، حرمان من الله سبحانه. ولو أن المرء انطلق من طبيعة الإنسان الساقط فمن المشروع القول إن فضيلة ما هى غياب رذيلة تناقضها، رغم أن الواقع على العكس من ذلك. لكن حضور الله سبحانه فى العالم يعنى محو العالم بالمدى الذى يكون العالم فيه إنكارا لله عزَّ شأنه. ومن الثابت أن الفضيلة تعكس الكمال الربانى من منظور مستقل عن عدم الكمال الإنسانى.

***

وقد أدت شعبية الروحانية التى كانت محتومة إلى حد ما إلى أن تحمل فى طياتها سيطرة التعاليم الأخلاقية على اعتبارات الخيمياء الروحية. وقد كانت حركة الإرادة تتقدم مواعظها وتركت الخير الكامن فى الروحانية، فقد روَّجت 'لواجب الفعل' وتركت ضرورة 'الوجود'.

ويذهب التأمل القائم على العقل المُلهَم إلى جذور الفضائل الروحية حيث يلتقى بالفضائل فيما وراء الحمية الأخلاقية فى طبيعة الأمور[١٣٧].

١٣٧ تقول الفيلوكاليا وحين تكون النفس الحكيمة فى الحال الطبيعى لها حتما تجد الفضيلة... وتكون فى حالتها الطبيعية حينما تبقى فى حال الفضيلة التى خُلِقت بها... ولهذا لم تكن الفضيلة أمرا عويصا... فالنفس على صواب حينما تظل على حالها الطبيعى... ولذا كانت الفضيلة يسيرة حينما نبقى على حالنا الأولانى... ولو كان علينا أن نسعى إليها خارج أنفسنا لكانت بعيدة المنال، ولكن يكفى أن نجتنب أفكار الشر ونحافظ على نفوسنا متوجهة إلى الله.

ولكن حيث إن الإنسان ليس تأملا صرفا فإن الحمية لازمة له.

***

وبين التعقل المُلهَم والفضيلة يكمن كل شيء كان.

ووجود التعقل المُلهَم فى الإنسان إشارة إلى 'الذات' الربانية الخالصة المطلقة، وإلى الوعى الذى لا يتشيأ، وإلى الله سبحانه هاديا للعقل المُلهَم وإلى المعرفة الربانية.

والفضيلة إشارة إلى 'الوجود' الربانى وإلى الموضوعية الخالصة، وإلى الحقيقة التى لا يشوبها تفرد، وإلى الله سبحانه كوجود، وإلى الفضائل الربانية كمعايير.

وطريق التعقل المُلهَم هو طريق الفضيلة، ولا تسير إحداهما دون الأخرى، إلا أن إحداهما تسود على الأخرى بحسب التكوين الإنسانى.

ولو كانت 'النفس هى ما تعرف' فيمكن القول من ناحية أخرى إن 'النفس تعرف كل ما هى عليه'.

الْبَابُ الثَالِثُ

ويبدو معنى التواضع فى الأخلاقيات الهندوسية ياما و نياما مثل 'الحياء هرى'، ويبدو التواضع الروحى أو الجوانى مثل 'الطفولة باليا'، وهو فى أقصى معانيه 'محو نيرفاينا'. وعندهم سلوك يتوسط بين الحياء والطفولة وهو احترام المعلم جورو.

وليست العاطفية غائبة بين الآسيويين قطعا إلا أنها أقل عمقا فيهم عن معظم الأوروبيين.

ودائما ما يُناسب الوحى الربانى المجتمع الإنسانى القابل ولذا قيل إن الملائكة تتحدث إلى كل امرئ بلسانه.

***

وقد يكون فى الاستسلام إلى الظلم معنى روحىٌّ، ويكون التواضع آنذاك هو الملاذ إلى العدالة الربانية، تحقيرًا للحقوق الأرضية، والعدالة الإنسانية قد تصبح واقعيًا سندا لمركزية الأنا، أو هى بالاصطلاح الفيدانتى انطباع 'الأنا' على 'الذات'.

***

لقد خُلِقَ الإنسان على صورة الرب، وبخس هذه الصورة أمرٌ دنيوىٌّ قحٌّ، وكذلك الذكاء لا يملك أن يبخس ذاته فى جوهره اللاشخصى ولا فى مبدئه المتعالى، فعلى المرء أن يحذر إهانة الروح القدس فى سياق إهانة إنسان.

ويبقى هناك أمر آخر فى سقوطنا وهو العقل المُلهَم. ولا تحسب

الأخلاقيات لكل ما فى الإنسان، فلو كان هناك فارق بين الإنسان الأولانى والإنسان الساقط لما كانا الكائن نفسه، فأحدهما فحسب سوف يكون إنسانا. لكن هناك أمر آخر لا يقبل التغير فى الإنسان وهو المنطلق الروحى الذى يُناظر متاهة السقوط.

وذلك العنصر الذى يعى فى الإنسان حقارته لا يُمكن أن يكون هو ما يستحق الاحتقار، فمن يحكم ليس هو المحكوم عليه.

***

وحين تحدث راماكريشنا عن مظهر بعينه من التواضع اللامتوازن قال مصيبا إن الذين يعتبرون أنفسهم أحط الحيوانات ينتهون إلى ضعف العقل على شاكلة الحيوانات. ويقلد التواضع الأخلاقى القح تقليدا أعمى فضيلة هى فى ذاتها سكونية لا حركة فيها، وليست معرفة الله سبحانه فحسب بل كذلك محبته. فلا يملك التواضع الزائف أن يتجذر فى الحق، وتصبح الفضيلة شيئا أشبه بشعائر الوثنية.

والإنسان بحاجة إلى التواضع بالمدى الذى لا يتفكر فيه إلا فى الله تعالى، وبالمدى الذى لا ينسى فيه نفسه فى التفكر فى الله جلَّ شأنه.

***

وقد لا يعرف الإنسان أنه لا شىء، ورغم ذلك يزرع فى نفسه شعورا بالتواضع، وقد يعتقد أنه أعظم مما هو على الحقيقة فيزرع فى نفسه تواضعا عاطفيا[١٣٨].

١٣٨ وقد برهنت شكوك بعينها عند اللاهوتيين حيال القديسة برناديت والقديسة تيريزا اليسوعية على مدى الاضطراب الذى قد يتفشى نتيجة مفهوم التواضع الأخلاقى القح.

ومن الممكن ألا يعرف أن 'الجار هو النفس' إلا أنه يزرع فى نفسه شعورا بالإحسان. وقد يكون المرء أنانيًا ويزرع فى نفسه شعورا بالإحسان العاطفى.

ومعرفة المرء أنه 'لا شيء' هى التواضع الكامل، ومعرفة أن 'الجار هو النفس' هى الإحسان الكامل. فما تجذر فى الوجود كامل وليس ما اعتمد على العمل.

***

وحينما يتخذ التواضع صورة شبه فريدة، بمعنى أنه يُجبر المرء على الاعتقاد بأنه أَخَطْى الخُطَاةِ حرفيًا وفرديًا، فإن فيه شيئا أشبه بالمنظور الفردى الذى يُسمى 'الكبرياء'. والحق أن نقيض هذا الكبرياء لا يشتمل على الاعتقاد بأن المرء كائن فريد لا مثيل له لسبب أو آخر، بل فى معرفة المرء أنه مجرد عرض حادث بين أحداث عرضية لا تحصى، فقد اتضع العالم بأن صار إنسانا لا بأن أصبح عيسى عليه السلام.

ونيرفاينا هى 'محو الخطيئة من الوجود'، ومن يعتقد حرفيًا أنه أخطى الخطاة ليس قريبا من المحو.

***

ولو كان من غير المنطق أن يعتقد المرء أنه 'أخطى الناس' فليس ذلك لأنه أخطؤهم بالفعل، ذلك أن أخطى الناس واقعيًا لن يرى نفسه كذلك، ولو فعل لما كان أخطى الناس، ولكن لأن ذلك الشخص الفريد ليس له وجود بأكثر مما يُمكن أن توجد 'أجمل امرأة

فى العالم، ولو كان للجمال بطبيعته بُعد لانهائى من الصيغ المتساوية التى لا تقارن بعضها ببعض، فإن الأمر ذاته يصدق على أية فضيلة أخرى كما يصدق على أية رذيلة.

إن أكمل المتنسكين طرًّا أو أقلهم نقصًا لا يملك إلا أن يرى التواضع من جانب مخصوص، وإلا لسقط من التواضع فى الخطيئة[١٣٩]. ويبرهن ذلك على أن التواضع بالمعنى التنسكى للكلمة لا قيمة له إلا بشكل نسبى مشروط، شأنه شأن التوبة، فلا يُمكن كمال التواضع فى المستوى التنسكى.

وبدلا من أن يسعى الأخلاقى القصرى إلى المطلق فيما وراء ذاته فإنه يعكس نوعا من المطلقية على نسبيته بالانشغال بالكمال، وهو مستحيل ميتافيزيقيًّا بما هو مجرد أداة أو ركيزة. ويبدو كما لو كان المرء يُكرِّس حياته بكليتها لتحسين تلك الأداة بدلا من إنجاز عمل بأداة مناسبة.

وسوف يُقال إن كل فضائلنا الظاهرة مرجعها إلى الله سبحانه وليست من أنفسنا، وذلك حق تماما، ولكن ما يترتب عليه يحرم جارنا من كل ثواب، ويحرمنا من أن نكون أسوأ منه، أى للقول إنه يحرمنا من إمكان الاعتقاد بأننا أسوأ الناس جميعا، أو يبخسنا حقنا من الشقاء نتيجة ذلك الاعتقاد.

١٣٩ وقد وجد بالفعل مفهوم 'التواضع بالخطيئة' أو تحقيق التواضع عن طريق الخطيئة بين مهرطقين بعينهم من روسيا، ويختزلون بذلك فكرة أن التواضع المنبت عن غاية وجوده ليس إلا عبثا.

***

وقد يُؤدى الاقتناع بأن المرء أحط من الناس إلى حركة نحو الله سبحانه، وقد يفتح شرخا فى ظلامنا ليشعَّ منه اللطف الربانى.

ولكن نرى من وجهة نظر أعمق أن مسألة ما إذا كان المرء 'ساميًا' أم 'منحطًّا' لا وزن لها مطلقا وهى أولى بالتجاهل، فما يهم حقا هو مسألة ما إذا كان كل كائن وكل نسبية تشكل تحديدا، وهى بالتالى 'لا شىء'.

ولاشيئية 'المخلوق' مفهومة بشكل مباشر حتى على المستوى الأرضى، فنحن لا شىء فى المكان ولا شىء فى الزمن، وتسحقنا اللانهائيتان فى كل منقلب، فلو كانت الأرض ذرة تراب فى محيط فضاء لا ينفد. وإذا كانت الحياة هنيهة بين متاهتين فى الزمن فماذا يبقى من الإنسان؟ فالإنسان لا يملك أن يُزيد طولَه قيراطًا واحدًا ولا أن يمدَّ عمره لحظة واحدة، وليس له إلا أن يعيش اللحظة التى قدرها له الله جل وعلا، ولا يملك العودة إلى الماضى ولا الهروب إلى المستقبل، فليس الإنسان رغم كل أمجاده الفارغة أكثر فى طبيعته الجسدية من حيوان يُخفى تعاسته بصعوبة شديدة.

***

ولا يصح أن نغض البصر عن حقيقة أن الفضيلة قد تكون نقيضة لرذيلة على مستواها ذاته أو تكون غيبة رذيلة فى نفس المستوى الذى تكمن فيه بحيث تمحوها، وليس الكبرياء هو أعمق جذور الشر بل هى

مركزية الذات سواء أكانت 'متكبرة' أم 'متواضعة'، وهى منبع كل كِبرياء. والحق أن المسيحية تسمى مركزية الذات 'كبرياءً' وتسمى محو الوهم الروحى 'تواضعًا'.

والتواضع المصطنع ليس مثل غياب الكبرياء، وفى حالة التواضع الذى يتجاهل الذكاء لن يعرف المرء ما إذا كان عليه أن يكون أبله أم فاضلا، أى لن يعرف ما إذا كانت البلاهة فضيلة أم كانت الفضيلة بلاهة.

***

ويناقض التواضع الفردى والعاطفى والندمى الكِبرياء كما يُناقض اللون الأخضر اللون الأحمر، وهى دوما انفعالية سواء أكانت نافعة أم ضارة بحسب الحال، ولا تتوافق مع الطريق الذى لا يعترف بالمكانة الذاتية التى تناقض الحق الموضوعى.

ويتميز التواضع عن الكِبر كما يتميز اللون الأبيض عن الأحمر بالمدى الذى يكون فيه تعبيرا تلقائيًا عن الفضيلة، وليس تصنُّعًا ولكنه حال طبيعية أو بالحرى أولانية، ولا تُناقض بأى شكل إثباتًا عاقلًا للنفس أو معرفة موضوعية يحتكم عليها المرء بجدارته[١٤٠]، إلا أنه لا يشُكل طريقا موجودًا فى كل رجل صالح.

ويتميز التواضع عن الكبر كما يتميز النور الخالص عن كل الألوان

١٤٠ وقد كان دانتى يعرف أنه أعظم شاعر بعد فيرجيل، ويعرف حتى إنه آخر شاعر من رعيل فحول الشعراء، ولم يكن هناك سبب أخلاقى يجبره على الخطإ فى تقدير ذاته، وقد برهن التاريخ على صحة حكمه.

بمدى كونه معرفة، وينتمى إلى الطرق التى تستبعد العاطفيات الفردية أو الحالات التى تجاوزت هذا المستوى الانفعالى.

***

وغالبا ما يميل الناس إلى تقدير أنهم مُعفَونَ من الالتزام بالتواضع، بحجة أنهم يعرفون فضائل أنفسهم، ويكوِّنون رأيا فى أنفسهم بحسب وعيهم بجدارتهم الشخصية، لا بحسب التوازن فى رصيد طبيعتهم ككل. وينسون أن تلك الجدارة قد تختزل إلى لا شىء بفعل فساد لم ينتبهوا له أو لم يعلقوا عليه أهمية.

وليس هناك معرفة غير مشروعة بذاتها، لكن غير المشروع هو الاستنتاج الخاطئ منها بالأنوية الإنسانية، ولذا كانت الفضائل التى يعيها الإنسان فى نفسه لا تشكل ضمانا لجدارته الكلية، فالخير كامن فى الفضائل ذاتها والشر يأتى من الوعى بأننا فضلاء، وهذا الوعى يُصبح شرا فقط حين يُفلح فى إغراق الخير فيه.

وإمكانية أن نعى جدارتنا الشخصية بحصانة ترتبط بقدرتنا على معرفة محدوديتنا وفقرنا، فلا بد للإنسان أن يتحصن من نفسه، ولا يملك أن يعرف نفسه حقا دون أن يسرى فيه النور الذى يلفه وكان ثمنه لذلك باهظًا، إلا أنه رغم طبيعتنا التى تجبرنا دوما على التحسب لخطر الوهم فلن يُمكن أن نشرِّع للمعرفة، فحقوقها بطبيعتها لا رجعة فيها.

***

ويرى المرء فى نفسه بدائل وطاقات ومتاهات وإمكانيات متضاربة

لا يراها غيره فيه، فإرادته التى تبدو لشاهد خارجى كشىء 'جاهز' مفهوم هى فى ذاتها حال من التخمر المستمر حتى لو استطاع المرء أن يتخذ منظور الشاهد حيالها.

لذا لا يُمكن للمرء أن يكون خيِّرا من الناحية الذاتية، ففى حين نرى أننا لسنا أشرارًا نسبيًّا فنحن نجهل ما نحن عليه بالمدى الذى 'نوجد' به، أى بالمدى الذى نتصرف فيه بناءًا على فرديتنا.

وأن يعرف المرء ذاته من الناحية الروحية هو أن يعى قصوره ويعزو فضائله إلى الله تبارك وتعالى.

***

والاعتياد على انتقاد الآخرين يفترض فى المرء عمى مخصوصا عن انتقاد ذاته، ولكنه يُغرى فى الوقت نفسه على التعامى عن ردود الأفعال المتزامنة.

ومن كان مضطرا إلى الانتقاد بقوة الظروف بغرض إحقاق الحق يجب أن يتبدى بأكبر قدر من التواضع والإحسان، والمقدرة على رؤية أوجه الخير الخفية فى المخلوقات.

***

وقد يكون التواضع للناس جانبا من التواضع لله عزَّ شأنه، ولكنه قد يكون عكس ذلك تماما فى منظور تضارب المسميات بين المستوى الإنسانى والمقام الربانى، ويمكن أن يُقال إذن إن الإنسان عليه أن يتضع أمام الله سبحانه لا أمام الإنسان، ويظل بريئا من الكبرياء. ثم

إنه لا بد أن يُميز بين التواضع والمذلة[١٤١].

وإذا كان من تواضع لله رفعه والعكس صحيح، فإن ذلك لا يصح أن يُفهم بمعنى عاطفى يميل إلى استبعاد السكينة والعمق. ولو كان التواضع سلوكا جوهريًّا فلا يصح اختزاله إلى عاطفة، سواء أكانت تنسكية أم لم تكن، فالتواضع عميق بمدى سكينته، وكلما ازداد ذكاءً انفصل عن الصور وتأمل فى الجوهر.

زد على ذلك أنه حينما ينكب المرء بحميّة على التواضع حتى يرتفع بلا ذكاء، فهل يُسمى ذلك 'تواضعا'؟

***

والتواضع المنطقى أمر مطلوب من المنظور النفسى لاستحالة أن يكون المرء قادرا وفاعلا أى ذاتا وموضوعا فى الآن ذاته، فذلك أشبه بأن يكون الخصم والحكم فى قضيته. ويستحيل على المرء أن 'يكون' خيِّرًا و'يصف' نفسه بالخير، ولا يُمكن أن يلوى عنان عقله حتى ينكب على محتوى مخصوص من معرفته وفعل المعرفة ذاته. فالعين لا تملك أن ترى ذاتها، ويقول الحديث الشريف «... رَجُلٌ تصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفاهَا حتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ ما أنْفَقَتْ يَمِينُهُ».

وحيث إن الفضيلة تشارك الإرادة فلا مناص من أن تظل فى حركة دائبة، فليس هناك حياة ولا فضائل دون تجدد مستمر، ولو أن المرء عزا إلى نفسه فضيلة بعينها فذلك أشبه بفكرة ثابتة أو تبلور

١٤١ يشير ابن عربى فى إحدى رسائله إلى التواضع ويصفه بأنه أرحب الفضائل وأشرف من أن يتجلى كمذلة أمام الناس.

سيولة الفيض الباطن الذى يُقيت هذه الفضيلة فتصبح مصوَّحة عقيمة. ونجد بالتشاكل أن المديح ليس صحيًا للممدوح الذى لا يستحقه، فهو إذ ذاك يقتل فيه الخير الذى لم يكتمل قط حتى يحيا ويتجدد بنوع من التوقع المحسوب الذى يستنفد إمكانياته، تماما مثلما يتكاثر الكلام عن العمل قبل إنجازه حتى يبدو العمل وقد تحقق كما لو كان بالسحر.

ولو أننا قلنا رغم ذلك إن المعرفة تظل على الدوام بلا أثر رجعى فذلك يعنى أن الله سبحانه يُطلعنا على ذواتنا إما بطريق العقل المُلهَم وإما بطريق اللطف. والله جل جلاله يعلم الفضائل أو 'المواهب' التى أعارنا كما وردت فى أمثال عيسى عليه السلام، وبمدى علمنا بأنه ... لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ. ويمكن أن نشارك فى هذه المعرفة التى موضوعها الله جل جلاله. وهى لحظة من التواصل بين الله سبحانه والإنسان، فما لا يملك 'العبد' أن يعرف عن ذاته منطقيا يُمكن أن يعرفه بالله تعالى 'موضوعيا'، شريطة أن يتخلى عن محاولة أن يتألَّه على المستوى الإنسانى.

***

ويمكن أن نفهم معنى التواضع أمام الله سبحانه بلا صعوبة، ولكن ما هى القيمة الموضوعية للتواضع أمام الجار؟ إنها تكمن فى حقيقة أن جارنا يستطيع دائمًا أن يُعلمنا شيئا حتى لو كان بشكل غير مباشر، وهو بهذا يُؤدى وظيفة شبه ربانية.

وحيث إن لكل إنسان حدوده، سواء أكانت أصولية أم عرضية،

وحيث إن الناس مختلفون بطبيعة الأمور، فقد يُمكن ألا يكون جارنا محدودا بنفس حدودنا، ويكون بذلك متحررا من محدوديتنا، وهو بذلك يكون أستاذا لنا.

والجار يُمثل بمعنى معين معيارًا لإخلاصنا لله عزَّ شأنه.

***

ويشتمل الكبرياء على أن نضفى على أنفسنا ما لسنا عليه ونغمط حق الآخرين فيما هم عليه. واحترام النفس هو معرفة ما عليه المرء وألا يسمح لنفسه بالاتضاع أمام ما يفوقه، وهو ما لا يُمثل نقيضا للتواضع الحق أيًّا كان ما يقوله الأخلاقيون السطحيون[١٤٢].

وقد يكون الاحتشام فضيلة أو رذيلة بحسب ما إذا كان نابعا من صدق أم ضعف، ولكنه حتى بالمعنى الثانى أقرب إلى الفضيلة من الرذيلة، فالضعف أعلى قيمة من ادعاء القوة.

***

ويقول القديس أوغسطين إن الرذائل تتعلق بالشر حتى تعيش، والكبر وحده يتعلق بالخير حتى يهلك[١٤٣].

ويقول بويثيوس «إن كل الرذائل تهرب من وجه الله سبحانه إلا

١٤٢ وقد أجابت جان دارك على سؤال هل تؤمنين بالله؟ فردت بحزم أكثر مما تؤمن أنت به. ومثال آخر عن احترام النفس بتواضع، هو إجابة معلم هندوسى على رحالة دنيوى «أنا لست جديرا بأن أكون لك معلما ولا أنت جدير بأن تكون لى تلميذا».

١٤٣ يعزو القباليون المقولة التالية إلى أستاذهم بعل شيم إن الكبر أخطر من أى خطيئة، ’فالله هو من يعيش بين دنسهم‘ ولكن حكماء التلمود يقولون فى تعاليمهم إن الله يقول ’أنا وهو لا يمكن أن نعيش فى الدنيا ذاتها‘.

الكبرياء فإنه يُلاحيه عز وجل﴾.

***

والكِبرياء من المنظور الروحى هو أن يغتصب المرء حقوق الله سبحانه، فهو يسمم كل قيمة ويقتلها، فبمجرد أن ينسب الإنسان سبب الخير وجوهره لنفسه يُحوِّله إلى شر، ويقترن بخلال المخلوق فينطوى عليها، ويغتصب الكبرياء لنفسه العطاء الربانى فيخنقه. فالخير يُقيتُ طالما كان من الله سبحانه ولكن ليس عندما يغتصبه الإنسان.

ويتوهم الإنسان فى نفسه الخير حتى أمام الله سبحانه الذى هو الكمال، وحينما يُجبر نفسه على معرفة شقائه لا يفتأ يعتقد فى نفسه الخير لقاء هذا الجهد.

***

ودراما الوجود على ثلاث مراحل هى عبادة الله سبحانه، وعبادة الدنيا، وعبادة النفس، وآخرها هو 'الكِبْرياء'، فى حين تنتمى باقى الرذائل إلى مرحلة عبادة الدنيا.

وعبادة الدنيا تجر وراءها لا محالة عبادة النفس بدرجة أو أخرى، ولذا كان من المشروع أن نعزو الكبر لكل إنسان ولو بشكل افتراضى. والتواضع بمعناه الكلى فرض عين على كل روحانية، وهو أوجب حينما ينتزع الإنسان نفسه من عبادة الدنيا، فلا بد له من الانتصار على الكبر حتى يقترب من الله سبحانه، 'فالأنا' راغبة فى اقتناص حركة القرب لنفسها، وتمجد بها على حساب غاية وجودها.

وحينما يعلم المتكبر أن التواضع فضيلة يرغب فى اقتناصها لنفسه حتى لا يكون ظاهريًّا أقل من غيره فضيلة، وإذا كان التواضع هو إخفاء الفضائل فإن النفاق هو ادعاء المرء لنفسه الفضائل التى لا يمتلكها.
ويهرع الناس عموما إلى الاعتقاد بفضائلهم لمجرد أنهم قادرون على فهمها لغويًّا أو أدبيًّا.

***

ويكمن فى كل تجلٍّ عنصر قادر على الانفصال عن المبدإ، وهو العنصر المرتبط 'بالكبر'، أى الخطيئة التى تتسبب فى الانفصال ذاتيا.
وهذا العنصر 'الديميورجى' الإبليسى يتدخل فى تعريف المخلوق افتراضيا.
والكبرياء هو ذلك 'الشيء' الذى يمنع الإنسان من التضحية بحياته لله عزَّ شأنه.
والتواضع هو أن 'يضيِّعَ' الإنسان ذاته فى الطريق، وينسى نفسه فى اندفاع قدسى غايته الله سبحانه، ويضحى بنفسه فى دلالة نهائية على كرمه.

***

ولا يفرح الروحانى بترقِّيه بقدر ما يسعد بمحو ذاته القديمة، فالكمال الإنسانى معيار وليس قمة.
ويرى البوذيون أن على المرء أن يتطهر من رذائله ثم يتطهر من فضائله، فمرجع كل شيء إلى الغاية الربانية، وهذا هو كمال التواضع.
والظن 'بأننى أمتلك' فضيلة كذا وكذا يكاد يبلغ زيف قول 'إننى أنا

الله' تنزه وتعالى.

***

ولا علاقة للمعرفة بمعنى ما بكل الميول الإنسانية مباشرة، ولكنها بمعنى آخر لا تنفصم عنها فى تجلياتها، والحالة الأولى تبين تعاليها المطلق بموجب أنها تبدو كما لو كانت 'هبة' أو 'لطفا' ربانيا، وتبدو فى الثانية دالة على فهم المرء، وبالتالى 'بساطته' أو 'تواضعه'. ودائما ما يرتبط هذان الجانبان بدرجة أو أخرى.

***

ويسير العرفان الرحب والتواضع الكامل جنبا إلى جنب، فالأول معرفة بالربانى والآخر معرفة بالإنسانى[١٤٤]. والكبرياء هو معاملة الربانى كالإنسانى والعكس، وهو الجهل بكليهما معا.

وما يهرع المتكبر إلى نسيانه هو أن الفضيلة الإنسانية لا تملك أن تلتحق بوحدانية الرب ولا قوة الخالق سبحانه.

***

والتواضع حال من الفراغ تبدو فيه أفكارنا وأعمالنا كما لو كانت من خارجنا، حتى إننا نحكم عليها كما نحكم على أفكار وأعمال الآخرين. أما الكبرياء فهو رضوان زائف أعمى يحتكر كل شىء.

***

١٤٤ يميز ديادوكوس بين تواضعين يأتى أولهما من جراء المتاعب الأرضية وغالبا ما ينطوى على الحَزَنِ والاكتئاب ويأتى الثانى من استنارة العقل المُلهَم التى تنطوى على التواضع بطبيعتها... وتحكم على نفسها بالضعة حيال كل شىء لأنها تشارك العدالة الربانية، وتنطوى على البهجة بتحفظ حكيم.

وتشتمل الروحانية عند القديس بازيل على الانقطاع عن الدنيا والتطهر والتفكر فى الكتاب المقدس والصلاة بلا انقطاع. ويقطع العنصر الأول الإنسان عن تيار الحياة الدنيوية، ويُفرِغُ الثانى النفس من أوهامها، ويضفى الثالث نورا ربانيًا على الذكاء الجدلى، ويهدى الرابع إلى تمجيد الرب. ويمكن أن يُصاغ ذلك بأن الزهد يجعل النفس تهجر العالم، والتطهر يجعل العالم ينسحب من النفس، والتفكر يفتح النفس لحلول الرب، والصلاة بلا انقطاع تجعل الرب يقبل النفس اللوامة.

ولا يبدو التواضع هنا 'سُلَّما' ولا يشكل الطريق بما هو لكنه فى الآن ذاته جوهر الطريق وثمرته. والتواضع هو الفقر إلى الله سبحانه بكل جوانبه، ولذا كان نقاءً بسيطا أولانيًا للنفس حيال الفيض الربانى، ويعمل على تكييف الصلاة بلا انقطاع ويتكيف بها فى الآن ذاته. ومن لا يتواضع قد يقول عن نفسه 'لاشخصيا' و'موضوعيا' ولا يطيق الصلاة بلا انقطاع، ومن طاقها منهم لا يملك أن يستقر فى النواقص التى تناقض البساطة والطهر والتواضع.

***

ويقول القديس برنار والتواضع كفضيلة يجعل المرء حقيرا فى عين نفسه[١٤٥] ويضيف إلى ذلك إن الرب لطيف عادل يقضى

١٤٥ التواضع عند ابن عربى هو اليقين المخلص بأن المرء شىء حقير عند الله سبحانه، وأن التواضع الكامل لا ينتمى إلا للمتصوفين. وقال الرسول عليه الصلاة والسلام لا يدخل النار من كان فى قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال

عليهم بقانون التواضع حتى يرجعوا إلى معرفة الحق. وهذا للقول بأن معرفة النفس لا غنى عنها لمعرفة الرب، ويعنى كذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه.

ويربط القديس برنار بين التواضع والحق، ويفهمه بشكل لا تشوبه أخلاقية قصرية. ويبدو ذلك بوضوح أجلى حينما يتحدث عن المرتبة الثالثة للحق، وهى أن تطهر عين القلب حتى ترى الأشياء سماوية وربانية.

***

وقد قال مايستر إيكهارت إن التواضع هو أن يكون المرء 'أقل من أى شيء' وإلا ما أعطى الرب وما وهب، والأنانية مثلا تؤذى طبيعة الرب التى قامت على العطاء.

***

وقد قال المسيح عليه السلام للقديسة كاثرين السينائية فى رؤية لها إننى ممن كان أبدا، وأنتِ من لم يكن، وهذا هو الأساس الميتافيزيقى للتواضع بتعبير مباشر[١٤٦].

أما التوماويون فيرون أن التواضع هو معيار لا شيئيتنا أمام وجه الرب.

حبة خردل من كِبر. ويصف شانكاراشاريا نفسه فى مفتتح رسالة له قائلا وأنا الذى لا قيمة له...، وأما شرى شايتانيا فيرغب فى أن تنظر إليه البهاكتا باعتباره أقل قيمة من عود قش وأن تكون بدورها «متواضعة مثل عشب الأرض». ومن السهولة بمكان أن نُراكم الأمثلة كى نبرهن على أن التواضع ليس مقصورا على المسيحية والغرب.

١٤٦ يراعى هنا أن هذا التعبير فيدانتى بما يبرهن على جوانيته.

***

وتقول القديسة تيريزا الأفيلية إن التواضع هو اتباع الحق، أما القديس إجناثيوس فعنده أن التواضع أولا هو بساطة النفس التي تجعل الإنسان ينصاع للناموس الرباني بشكل طبيعي[١٤٧] حتى لا يبُالى بالأمور الدنيوية[١٤٨]، وأخيرا سوف يرُيد الناسك أن يحيا في حرمان في سعيه إلى الله سبحانه[١٤٩].

١٤٧ يقول القشيري «إن التواضع هو التسليم لله عزَّ شأنه» ويذكر تعريفا له أنه انصهار القلب وانقباضه حينما يكون في قبضة الحق».

١٤٨ يقول الحكيم الترمذي «ويتواضع الإنسان حينما تكف نيران الرغبة عن التوهج»، وهو الفناء في الله جلَّ شأنه.

١٤٩ وقد واجه الغزالي اللوم على تضمين التواضع في مذهبه الأرسطي 'كمقياس' بدلا من أن يبين أن المفهوم الإسلامي يقف في منتصف الطريق، إلا أن أطروحة الغزالي كانت تطبيقا اجتماعيا صرفا من قبيل الأدب.

الْبَابُ الرَّابِعُ

إن هناك كرامة باطنة وكرامة ظاهرة كما أن هناك تواضعًا باطنيًا وتواضعًا ظاهريًا.

والكرامة هى الوعى الأنطولوجى للمرء بحقيقته فوق الفردية.

ومعيار التواضع الحق هو صدق التواضع والكرم[١٥٠].

ومعيار الكرم الحق صدقه وتواضعه.

***

وليس هناك صلة مشروعة بين التواضع والمساواة، فالأخيرة نوع من الكبرياء حيث إنها تنكر التراتب الطبيعى للقيم وللإنسان، وإنكارها ذلك يعنى أنها نقيضة للكرامة. والتواضع أو 'البساطة' ليست مرادفا لانحطاط المساواة وتهافتها.

***

وليس المحتوى الروحى للكرامة متاحا للناس جميعا مثل التواضع رغم أن كل إنسان يمتلك كرامة بكونه مخلوقا على صورة الرب من حيث المبدأ، ولكى يكون خليفة لله عزَّ شأنه على الأرض، ولكى يتواصل مع الربانى.

والكرامة نقيضة السفالة أو التفاهة أو التجسس والتحسس كما يُناقض

١٥٠ أو 'قُوَّتُهُ' كما يقول القديس فرانسيس السالى، وقد قيل عن كيوريه الآرسى إن التواضع فيه قد اتسم بالحمية والأنفة، كما قال القديس ذاته عن التواضع إنه خيط مسبحة للفضائل، ولو نزعت الخيط لضاعت الحبّات جميعا، فانزع التواضع وستختفى الفضائل.

التأمل القلق، أو كما تتعالى 'الكينونة' على 'الفعل'. فهى 'المحرك الذى لا يتحرك' والذى يتجسد فى الحركة، وهى 'الكينونة' التى تتجلى فى 'الفعل'، وهى تكامل المحيط مع المركز[151].

والكرامة احتمال كلى لأنها تنم عن الوجود والغاية والمبدإ، ولا تتوانى عن التجلى فى أنحاء الطبيعة كافة، فالحيوان أو النبات كالبجعة أو الزنبقة مثال لارتجاع المخلوق إلى المبدإ الصمد.

وتعنى الوظائف الكهنوتية بمعنى ما طريقا إلى الكرامة، فالعمل نيابة عن الله سبحانه هو العمل بكرامة وربانية، وعليها أن تكون مركزا للمحيط والحركة المعصومة.

***

والكرامة هى أن يتذكر الإنسان بجسده الحضور الربانى، وهو بحاجة إلى محو الذات كما يحتاج احترام النفس إلى التواضع، فالمحو ضمنى بالفعل فى الكرامة والتواضع ضمنى فى احترام النفس، فلو كان هناك تواضع متكبر فهو احترام النفس.

والكرامة وعى بفضيلةٍ كلية، والمحو وعى باللاشيئية.

وينكب التواضع العاطفى على إضفاء صبغة فردية على هذه اللاشيئية وهنا يكمن تناقضها، ويصدق الأمر ذاته على ادعاء الكرامة التى تصبغ تشبيه آدم بالرب، وهو خطأ بدوره، فليس الفرد هو الذى

151 ونتذكر فى هذا السياق مفهوم 'عدم الفعل فو واى' فى الشرق الأقصى، وقد تزين تاج الإمبراطور 'ابن السماء' بهذين المقطعين كتجسيد 'لعدم الفعل' فى وظيفة تعتمد على التأمل الخالص.

يُشبه الرب ولكنه المثال الإنسانى الذى يضم كل الأفراد.
والكرامة سكينة وليست نشاطا مثل التصنع والافتعال، وليست إثباتا فرديًّا ولكنها تراجع نحو المركز اللاشخصى.
وتعكس الكرامة الظاهرة الجانب القدسى الخفى فى الإنسان.

الْبَابُ الْخَامِسُ

تفترض فكرة الخطيئة واقعة 'السقوط'، وعلى حد تعبير ميمونيدس السقوط من 'المعرفة الجوهرية' إلى 'الآراء المحتملة'. وقد كان آدم قبل السقوط يُميز بين الحقيقى والزائف، وصار بعد السقوط يُميز بين الخير والشر. ولم تكن الإرادة فى الأصل منبتة عن الذكاء، وكان انفصالهما من نتائج السقوط. والتمييز بين الخير والشر من صنع الإرادة التى سقطت فى فراغ، وليس فى العقل المُلهَم الذى لا يتيغير.

والخير هو إمكان الفعل، والحقيقى ليس مجرد إمكانية فى المعرفة بل هو المعرفة ذاتها، والشر 'إرادة' ولكن الخطيئة ليست 'معرفة' بل 'جهلا'. وبتعبير آخر فإن الشر من فعل الإرادة، لكن الخطيئة ليست من فعل الذكاء، وليس الذكاء كالإرادة التى تحررت بإمكان الفعل أو هى تبعثرت فى دروب الإحباط، ولكنه متحرر بموجب جوهره وبالتالى جوهرية كماله.

***

وتخص الخطيئة الناس جميعا بمدى ما تحقق الحرية الشخصية ذاتها خارج النطاق الربانى، ولكن ذلك لا يعنى أن كل منظور روحى لا بد أن يبدأ من فعل الخطيئة. وتماهى الإنسان مع الخطيئة يخلق خطر الوقوع فى الفردية.

ويؤمن الهندوس بالجحيم ولا يملكون إنكار أنهم ينطوون على فكرة

الخطيئة كمنطلق أولى سلبى فلا يُعانون من عقدة الذنب، وتبدو الخطيئة عندهم كالبلاهة والجهل، وتنطبع بعملياتها الباطنة أكثر من انطباعها بصورتها الظاهرة.

***

وهناك مقولة للحوارى يعقوب بن زبدى تشير إلى أن المتأمل يجب أن ينظر إلى الخطيئة بالمعنى الذى ينظر به إلى ذاته كخاطئ عظيم «فَمَنْ يَعْرِفُ أَنْ يَعْمَلَ حَسَنًا وَلاَ يَعْمَلُ فَذلِكَ خَطِيَّةٌ لَهُ»، وهذا التعريف للخطيئة يتجاوز المستوى الاجتماعى ببون شاسع، ويتعلق بالأخلاق الجوهرية التى لا تنفصم عن الروحانية، ويشتمل مجاله إذن على عموم الإنسانية ولا يقتصر على الدور المسيحى اليهودى.

إن صوت الضمير بغض النظر عن أنه أمر أخلاقى هو معيار باطن لالتزامنا برسالتنا، شرط أن نكون فى جانب الحق الربانى والعالم وأنفسنا فى الآن ذاته.

***

ويرى القديس بنيدكت والقديس برنار فكرة 'أخطى الخطاة' مناظرة للخطيئة ذاتها، فأى تهافت فى إرادتنا 'خطيئة' بما هى بلا تكييف، ففى الخطيئة أمر لا يتقابس مع الفضيلة بدلالة ما ينكر، وهو الاتساق الأولانى مع مشيئة الله سبحانه، ولو كانت غاية المعرفة القائمة على العقل المُلهَم هى الحق الأكمل فإن الإرادة الحرة غايتها الخير الأسمى. والإرادة كالمعرفة من حيث إنها 'ذاتها تماما' بواقع غايتها الأولانية، حيث إن الحرية المطلقة لله عزَّ شأنه فحسب.

ولو كان الأمر كما يقول الحوارى يعقوب بن زبدى، بأن كل منع للخير خطيئة أو هو 'الخطيئة بما هى' فذلك راجع إلى أن كل حركة للإرادة لا تتسق مع معنى أو غاية وجودنا تعد نقيضة بشكل مباشر أو غير مباشر للخير الأسمى منطقيًّا إن لم يكن عمليا. وهذه الطريقة فى النظر إلى الأمور فى ضوء البدائل الفردية، تنم عن منظور يتماهى فيه الإنسان مع إرادته، ففكرة الخلاص تستلزم فكرة السقوط، ولو كان الخلاص هو كل شيء فلا بد أن يكون السقوط هو كل شيء بدوره.

***

وتمثل فكرة 'أخطى الخطاة' حقيقة ذاتية بتعبير موضوعى، فأنا 'الأبشع' و'الأشرُّ' لأننى وحدى 'أناى'.

والعقبة التى تفصل الإنسان عن اللانهائى من منظور الميتافيزيقا هى الأنا، أى مبدأ التفرد أو 'الانفعال' الذى يتولد عن 'الجهل' كما قد يقول الهندوس. والعقبة أمام الناسك الفردى ليست الأنا بما هى ولكنها صيغة الأنوية التى تعد أقصى مدى للتمرد. وهذا هو الكبرياء الذى يُلاحى الله سبحانه والإنسان والحق والمصير.

والمذهب الذى يحسب لكل مراتب الفهم ولكل الإمكانات الإنسانية للتحقق الروحى مثل المسيحية سوف يُسمى الاصطلاح الأعلى بالأدنى، والذى يُمكن أن يرمز إليه، ولكن ليس العكس، وهكذا كان على الأنا أن تصير 'كِبْرياءً' على المستوى الواقعى والمذهبى.

***

ويقوم المفهوم المعتاد 'للخطيئة' على أساس الفعل، وهناك مفاهيم أخرى تقوم فيها الخطيئة على 'الجهل' وتضع ثقلها على جذور الشر وتترك الفعل كما هو فى حال عدم تعين باطنى. والحق أن الفعل يُمكن أن يكتسب معانىَ متباعدة ولا يضعه فى موضعه بشكل حاسم فى بنية القيم إلا النية منه. ولو كان الفعل هو كل شىء من المنظور الاجتماعى حيث يكمن المعيار فى الملاءمة الجمعية فقد يكون غامضا ملغزا، فى حين أن جذور الشر كالجهل والانفعال الذى ينشأ منه لا تؤدى إلى شكوك أو أخطاء فى التفسير.

***

ويرى بعض فقهاء المسلمين أنه ليس هناك آثام صغرى، فالإثم الذى يَعده الإنسان طفيفا يَعده الله سبحانه ذنبا ثقيلا، وسوف يرى المسلم ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف أن يقع عليه مثلما يعتبر المسيحى ذاته أخطى الخطاة. والجوانية الإسلامية ترى الخطيئة جوهريًّا فى نسيان الله سبحانه، ويتصف ذلك النسيان رمزيًّا بشىء من المطلقية، حيث إن المنسى هو الله سبحانه، وانطلاقا من هذا المنظور لا يُمكن أن توجد آثام صغيرة. وتعنى عبارة 'أخطى الخطاة' من المنظور الروحى أنه ليس هناك أعظم إثما من ذلك الذى يرتكب 'أعظم ذنب' وهو الكبر، وهو خطيئة إبليس الذى أراد أن يكون ربا.

***

وشأن الكبرياء شأن 'الوثنية' أو تعدد الأرباب، أو هو شأن 'الجهل

أفيديا' كميل كونى يتخذ معنى 'الديميورجية' من ناحية و'الإبليسية' من ناحية أخرى، ويلوِّح بذاته فى كل التجليات، ويفسر لماذا كان من يُعَرِّفُ نفسه بأنه أخطى الخطاة هو 'خاطئ مطلقا'، حيث إن إنكار الله سبحانه فيه أمر 'مطلق نسبيا'، كما يُفسره معنى الحديث الشريف 'حب الدنيا رأس كل خطيئة'.

ويفهم هذا المنظور السبب الذى جعل التواضع فى الإسلام يقوم على الوعى بالعجز أمام الله سبحانه أكثر مما يقوم على الوعى بالإثم، والآية التالية من القرآن الكريم كاشفة بهذا الصدد (وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا) الإسراء ٣٧. ومصدر التواضع هنا هو الحياة اليومية ومحدوديتنا الطبيعية، وهو معنى يتجلى كذلك فى شعيرة الوضوء التى يكمن سببها العرضى فى دنس الجسد. كما يكمن المعنى كذلك فى كلمة 'بَشَر' وهى تعنى الآدمى فى صورته الفانية العاجزة الدنسة وليس الإنسان الذى فطر على صورة الرب.

ولو نحينا مسألة أن للتواضع أسبابه الأصولية ذاتها فى كل أين لأمكن القول بشكل نسبى إن المسيحى متواضع لأنه يعرف أنه خاطئ، والمسلم متواضع لأنه عاجز عن أن يُزيح القمر وعن أن يدفع الموت.

***

وإذا كان الروحانى الانفعالى المشرب ينظر إلى ذاته 'كأخطى الخطاة' فإن الروحانى الذى مشربه العقل المُلهَم سوف ينظر إلى ذاته 'كأجهل الجهلاء' بالمنطق نفسه واللامنطقية نفسها. فهى بالمنطق

نفسه لو كان السقوط بسبب التمرد فيكون بسبب الجهل كذلك بشكل أوثق، وهى باللامنطقية نفسها لو كان الدفع بأن أخطى الخطاة هو من يرى ذاته كذلك، فالخطيئة هى الكبرياء الذى ينفى الوعى بانحطاطنا. وتصوُّر النفس كأقل الخلق حكمة هو أمر أشد تنافرا حيث إن من يعى جهله ليس أجهل ممن لا يعيه.

***

ويمثل الموت من المنظور المسيحى اليهودى غضب الله سبحانه، والخلود فى جنة عدن يعنى أن الإنسان لم يتعرض بعد لغضبه جل جلاله. أما عند الهندوسى فليس هناك إلا اختلاف فى الدرجة، فالسقوط كان من بين إمكانات الإنسان و'يعرف' الله سبحانه وتعالى ذلك.

ولا يملك الإنسان إلا أن يسقط حيث إن الله سبحانه 'لا يملك إلا أن يخلق'.

وقد خلق الله سبحانه بموجب لانهائيته، فاللانهائى يتطلب إثبات ذاته فى الوجود، والوجود يتطلب الخلق، والخلق يتطلب التنوع والتحديد والتقييد، وهى بدورها تتطلب النفى والتناقض، وهكذا ينبع الشر. ومن يسعى إلى عالم كامل الأوصاف بالفضائل والسعادة يسعى كذلك إلى عالم يغص بالنقص والخطيئة والتعاسة. فليس الخيار إلا بين الله سبحانه والعالم، وليس هناك خيار بين عالم فاضل وعالم ساقط، وقل مثل ذلك عن آدم ساقط وآدم منيع، فليس هناك خيار إلا بين الله سبحانه والإنسان، ومن هنا كان اعتقاد

قديس بأنه 'أخطى الخطاة'. ونجد فى الطرف الآخر من هذا المنظور الروحى فكرة اللا اثنينية والهوية والذات العلية المطلقة.

***

ويبدأ الإنسان الحديث دومًا من فكرة براءته المبدئية، فليس هو سبب الوجود ولم يكن يرغب فى العالم ولم يخلق نفسه بنفسه وليس مسئولا عن ميوله ولا أحواله التى تتحقق عنها، ولا يصح أن يكون مذنبا حيث إن له حقوقا غير محدودة. ويتمخض عن ذلك المسلك فتح الباب لرذائل الطبيعة الإنسانية كافة، وإطلاق القوى الهابطة لسقوطه، ويكفى ذلك برهانا على زيف منظوره.

ويرى كل من أوذى فى حقوقه الأولية ذنب الآخرين ومسئوليتهم، وتعين عليه أن يُقر بوجود الذنب بما هو فى نفسه وحيال الله سبحانه، وهذه المسئولية قائمة بلا جدال، فكل إنسان حر فى ارتكابها وإلقاء المسئولية على السماء، وكل إنسان يفعل ما بوسعه فى حدود حريته ثم يلوم الله تنزه وتعالى على خلق الكون. والسلوك العكسى هو طلب المغفرة من الله سبحانه، وهذا هو النجاة والخلاص.

والتوبة الروحية هى الصورة الأخلاقية للفراغ، ومسوِّغها الكامل لا يكمن فى فكرة الذنب النسبية السطحية بل فى طبيعة الأمور الجوهرية وفى معرفتنا الميتافيزيقية ووعينا التجريبى بتعاستنا، فالله تقدس وتعالى هو مالك الوجود، وهو سبحانه النعمة والرضوان. ولو أن الإنسان طلب منه المغفرة فذلك حتى يتسق مع حقيقة معيارية فى نهاية المطاف، أو هى الحق ببساطة، وهى كذلك فى أن الإنسان

قد وُجِدَ دون أن يقدر على تحريك الشمس ولا على خلق ذرة من تراب، فقد اغتصب الوجود منه سبحانه وتعالى لأنه يُريد أن يُحقق ذلك الاغتصاب بقدر حريته فى الحياة الدنيا.

***

ومخافة الله سبحانه ليست مجرد شعور بأكثر من كونها محبة لله عزَّ شأنه، والمخافة كالمحبة هى ميل بكل كياننا نحو الحقيقة المتعالية، والمخافة مسلك للذكاء والإرادة تنطوى على حسبان الحقيقة التى تتجاوز أفهامنا بلا حدود، ولا نملك حيالها شيئا ولا نقدر على الحياة بدونها ولا مهرب لنا منها.

الْبَابُ الْسَادِسُ

يستحيل وجود 'أنوية' فى مسلك المتأمل الخالص، 'فأناه' هى الدنيا وهى 'الجار'. وما يتحقق فى الجرم الأصغر يشع فى الجرم الأكبر بموجب التشاكل بين الأنظمة الكونية، والتحقق الروحى نوع من 'السحر' الذى يتواصل مع البيئة المحيطة. إن توازن العالم بحاجة إلى المتأملين[١٥٢].

وأن يضحى المرء بنفسه لله تبارك وتعالى هو أن يُعطى ذاته للناس.

واختزال كل الروحانية إلى إحسان اجتماعى يعنى وضع الإنسانى فوق الربانى كما يعنى أن المرء لا يُستَغنى عنه، وأنه كذلك يُضفى صبغة مطلقة على ما يُمكن أن يُعطيه الإنسان.

فلماذا لم يكن التراحم الاجتماعى فضيلة بذاته؟ ولماذا لا يُؤدى إلى معرفة بالله عز وجل؟ ذلك أنه يُمكن أن يسير قدما بقدم مع الرفاهة والرضا عن النفس، وهو ما يمحو صبغته الروحية. ولا صلة لأعمال الخير بالروحانية دون الفضائل الباطنة كالتواضع والكرم، وقد تؤدى بطريق غير مباشر إلى أن تجنح بالإنسان بعيدا عن الله سبحانه.

والفضيلة فى بعض الأحوال ممكنة دون أعمال الخير، لكن تلك

١٥٢ هى مسألة توازن نسبي يتوافق مع دورة بعينها من أحوال الوجود الدورية، ويقول القديس يوحنا الصليبي إن شرارة من محبة نقية أثمن عند الله وأنفع للنفس وأثرى لبركة الكنيسة من كل الأعمال جميعا حتى لو لم يفعل المرء شيئا.

الأعمال ليست شيئا من منظور محبة الله سبحانه بغير الفضائل الباطنة، كما أن من الممكن فى السياق ذاته أن يتخلص المرء من الدنيا دون أن يتزهَّد، لكن الزهد لا معني له إلا بالانقطاع عن الدنيا.

***

وقد بارك هندوس بعينهم عصرنا هذا لا بموجب أنه خيرٌ بل لأنه شر زمان، فقد تضمن على سبيل التعويض ألطافا روحية تجعل الصعب سهلا، شريطة صدق الإنسان وتواضعه وصبره، وقد كانت الروح مبثوثة فى كل أين فى العالم القديم، ولكنها كانت أصعب دركا وتحققا لأنها ظاهرة فى كل مكان رغم أنها تميل إلى الخفاء، وهى خفية فى زماننا ولكنها تميل إلى العطاء.

إن للرحمة تدبيرا رغم أنها جوهريًّا فيما وراء كل تدبير، فهى تتقدم مبدئيًّا على العدل، ولا يُقاس من الرحمة إلا جانبها الظاهر. أما العدل فليس أول ولا آخر كلمة لله تبارك وتعالى، والرحمة تحد العدل بشكل عرضى فحسب بالنظر إلى مستوى معين من الوجود.

وبغض النظر عن الألطاف الروحية التعويضية المنفصلة عن الشر فى زماننا فهناك ميزات لذلك الشر، لقد أصبح العالم خاليا من الجوهر حتى تعذر على الروحانى أن يتعلق به، فالمتأمل فى هذا الزمن قد بات كسيرا. وقد كانت الدنيوية فيما مضى أكثر إغراء لأنها كانت تشتمل على بعض جوانب الذكاء والنبل والنعمة ولم تكن بالحقارة التى تتجلى بها فى زماننا. ولا شك أنها جعلت من الممكن أن تهفو نفوس الصفوة الذين يهموننا فحسب فى هذا المقام إلى ارتباط

برىء بالدنيا يستلزم زهدا يُعادله. وشرور العالم لم تتخذ بعد مظهرها الفعلى فى الدنيا حتى الآن.

***

لماذا لا يملك الإنسان أن ينكب على التفكر طالما كان قلبه مثقلا بالغضب من جاره؟ ذلك أن الإنسان لا يملك أن يجتاز إلى ما وراء 'أناه' وفرديته إلا شريطة أن يراها فردية بما هى دون تمييز لشخصه. ويقول الإنجيل إن الإنسان لا بد أن يتصالح مع أخيه قبل أن يُضَحِّى. وقد قال قديس لا نتذكر اسمه «إن من العبث أن نريد التفكر فى الله تبارك وتعالى بقلب ممرور حيال الجار، فذلك أشبه بفقوء عين حتى نُحْسِنَ الرؤية».

والنقص الأخلاقى هنا فى التعبير الإنسانى عن اختلاف المنظور، فكراهة شخص بعينه أو جماعة بعينها لا تتوافق مع المحبة فى مجملها، وهو ما يقترب كيفيًّا من الشىء ذاته، وهذا المجمل هو ما على المرء أن يحب حتى يستطيع أن يُحب الله سبحانه. فالكمال يستلزم أن يُحب المرء الإنسان بما هو وليس إنسانا بعينه.

***

والتحقق الروحى هو أهون الأمور نظريًّا وأصعبها عمليا، وهو أهونها لأنه يكفى أن تتفكر فى الله جلَّ شأنه، وأصعبها لأن من طبيعة الإنسان أن ينسى الله تعالى.

والقداسة شجرة تنمو بين الاستحالة والمعجزة.

***

والمحبة كامنة فى أعماق الإنسان كما تكمن المياه فى أعماق الأرض.

ويشقى الإنسان فى عجزه عن التنعُّم بهذه اللانهائية التى يحملها فى ذاته والتى صُنِع من أجلها.

ومن اللازم أن نحفر عميقا فى تربة النفس عبر طبقات من الجفاف والمرارة حتى نجد المحبة ونعيش عليها.

وأعماق المحبة لا بلوغ للإنسان إليها حال تصلبه، ولكنها تتجلى ظاهريًّا فى لغة الفن ولغة الطبيعة. وتجد النفس مذاقا لشىء من المحبة فى تشاكلها مع الفن الشعائرى وآيات الطبيعة البكر، شىء يرقد فى النفس ذاتها وتحنُّ إليه فحسب دون أن تُجَرِّبه.

***

إننا نعيش فى هذه الدنيا فى قهر المشكل الأعظم للغربة، فكيف يتأتى للمرء أن يفهم أنه لن يعانى الغربة فى الله جلَّ شأنه؟

وترى الملائكة عالمنا الصورى أو المغترب يتجلى ككوم من النفاية، وما كان متوحدا فى الحقيقة قد انفصل بصورة عن صورة، فالعالم الصورى مجبول من تراكم الجواهر المتخثرة فى الصور.

ويهرب الإنسان من الصورة ومن الغربة فى مركزه فوق الطبيعى على شواطئ الجواهر الخالدة المباركة.

***

والنفس شجرة عميقة الجذور فى 'الدنيا' بأشيائها التى فينا وفيما حولنا، وتقتحم شعورنا فنذوقها ونعيشها. و'الدنيا' هى التنوع والحركة المهتاجة التى تستجيب لها، سواء أكانت من الجسد أم

الشعور أم الأفكار.

والأمر الوحيد الضرورى هو نقل جذورنا فيما يبدو لاشيئية وفراغا ووحدة سابغة، وحيث إن النفس لا تملك زرع جذورها فى الفراغ فإن الفراغ 'يتجسد' لها فى الرمز، وهو كل ما يقربنا من الله سبحانه.

***

وهناك يقين واحد أعظم فى الحياة، فمن يفهم حقا ذلك اليقين هو ميت عن الدنيا بالفعل، فالإنسان لا يأبه بماضيه لو كان حاضره سعيدا، فما مضى من الحياة أيًّا كانت أهميته لم يعد موجودا، وسوف يؤول كل حاضرٍ إلى ماضٍ، وهذا ما يعرفه الإنسان ساعة الموت، فالمعرفة هى أن تموت وتسكن فى سلام.

إلا أن هناك يقينا آخر فى الحياة، وهو أمر يتوقف علينا، وهو يقين الحياة فى المشيئة الربانية، والتى تعوض الموت فينا وتهزمه وبقول آخر فحين نمتلك اليقين بأننا متسقون مع المشيئة الربانية فإن يقين الموت يحلو لنا، وهكذا يُختزل معنى حياتنا على الأرض إلى يقينين فحسب، هما حتمية مصيرنا ومعنى أو قيمة إرادتنا. ونحن لا نملك أن نتجنب معنى الحياة بأكثر مما يُمكن أن نتجنب معنى الموت. إنه ذلك الرحيل الأعظم الذى لا يشوبه ظل شك عندنا، ويبرهن لنا على أننا لسنا أحرارًا فى الفعل 'كيفما اتفق'، وأننا لا بد أن نرتبط بمشيئة أقوى من إرادتنا فى هذا الحاضر.

***

ويجد الإنسان نفسه فى وجوده التجريبى موصولا بالله تعالى وبالعالم وبالنفس وبالجار، والله جل جلاله يتحدث بلغة مختلفة لكل مستوى من هذه المستويات، فهو يتصل بنا فى الدنيا بلغة مصائرنا فى الزمن، ويتواصل معنا بالآيات والرموز التى تحيط بنا فى المكان، وهو الصدق فى النفس الموضوعية، وهو صوت الضمير الذاتى، وهو جارنا الذى نفى بحاجته وكذلك يعلمنا كيف نستجيب لوظيفة الجار الربانية التى هى فاعلة وقابلة فى آن.

ولا يملك الإنسان أن يخدم الله سبحانه دون أن يراه فى المصائر وفى الحق وفى الجار.

***

فما هى المتاعب العظمى للنفس؟ إنها الحياة الزائفة والموت الزائف والكدح الزائف والراحة الزائفة. فزيف الحياة فى الانفعال الذى يجر وراءه الشقاء، وزيف الموت فى الأنوية التى تُصَلِّبُ القلب وتفصله عن الله سبحانه ورحمته. والكدح الزائف فى التشتت الذى يجعل النفس دوامة نهمة تنسى الله تعالى، ومن كان فى سلام فهو فى راحة زائفة وخمول زائف يُؤدى إلى الضعف والكسل، وهو ما يجعل النفس تستسلم بلا مقاومة لمطالب الدنيا التى لا تحصى.

***

وهذه الحياة الزائفة نقيضة للموت الحق، فموت الأهواء هو الموت الروحانى والصفاء البلُّورى لوعى النفس بالخلود، ويناقض الموت الزائف الحياة الحقة، حياة القلب المتوجه إلى الله سبحانه والمنفتح

على دفء محبته جل وعلا. ويناقض الكدح الزائف الراحة الحقة والسلام الحق، وهو سكينة النفس البسيطة الكريمة الراضية بالله تعالى التى تنأى عن القلق وحب الاستطلاع والطموح لتسكن إلى الجمال الربانى. والراحة الزائفة نقيضة الكدح الحق، وهو معركة الروح مع التهافت الذى يُبعثر النفس ويرى هذه الحياة الثمينة كما لو كانت لعبة أو حلمًا.

وتناقض المعرفة الزائفة والفكر المتكبر كيفية الوجود والروح التى تلتحق بمصدرها الربانى فيما وراء الفكر الجدلى الذى هو انفصال بذاته، وهو تشتت لا ينتهى وحركة بلا غاية. ويناقض الوجود الزائف والوقائع الغفلة العمياء المعرفة الحقة. والتمييز الحق هو أن تعرف أن الله سبحانه فحسب هو الحقيقة المطلقة، وأن العالم ليس إلا به وفيه جل جلاله، وخارجه لا وجود للنفس.

***

وعن التفكر فى الله جلَّ شأنه، فإن حضرته سبحانه فى العقل بردٌ كالجليد وفى القلب حرارةٌ كالنار، وهى الجوهر الوجودى وهى الصفاء والسلام والدفء والنعمة وهى الزنبقة والوردة فى آن.

ويسرى الحضور الربانى فى النفس دفئا لطيفا فى الأنا الوجودية، أو ينفذ فى القلب كسهم من نور هو مركز العقل المُلهَم.

والصلاة بمعناها الواسع انتصار على الحوادث الأربع للوجود، وهى العالم والحياة والجسد والنفس، ويجوز أيضا قول المكان والزمن والمادة والرغبة، وهى ملجأ فى الوجود كجزيرة فى محيط.

ولا نكون أنفسنا تماما إلا فيها، فهى تضعنا فى الحضرة الربانية كمثل جوهرة لا يشوبها شوب ولا يُقاومها شىء.

***

وعندما يُصلى الإنسان تصوغه الصلاة، فالولى قد أصبح الصلاة ذاتها، وهى محط اللقاء بين الأرض والسماء، وهو إذن ينطوى على العالم فيصلى العالم مع صلاته. ويصبح فى كل مكان، تصلى فيه الطبيعة ويصلى معها وفيها، فى القمم التى تشارف الفضاء واللانهائية، وفى زهرة يتضوع أريجها، وفى أنشودة طائر يصدح بلا هموم.

ومن عاش فى الصلاة لم تكن حياته سدى.